وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة عمار ثليجي بالأغواط
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة

الموضوع :

فلسفة ابن رشد من منظور جورج طرابيشي

مذكرة أكاديمية مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العربية الاسلامية

من إعداد الطالبة:
جوبر زينب

إشراف الدكتور:
لبصير سفيان

السنة الجامعية2019- 2020

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة عمار ثليجي بالأغواط
كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة

الموضوع :

فلسفة ابن رشد من منظور جورج طرابيشي

مذكرة أكاديمية مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العربية الاسلامية

من إعداد الطالبة:
جوبر زينب

إشراف الدكتور:
لبصير سفيان

السنة الجامعية2019 -2020

بسم الله الرحمن الرحيم

تشكرات

الحمد والشكر لله عزّ وجلّ الذي وفقني الى انجاز هذا العمل المتواضع

ولا يسعني في هذا المقام الا ان اتقدم بالشكر الجزيل للاستاذ المشرف

الدكتور.....بصير سفيان الذي حرص على توجيهي وارشاد طيلة فترة البحث ،

وعمل حثيثا على تصحيح الدقيق لكل شائبة في البحث

والى كل اساتذة قسم الفلسفة بجامعة عمار ثليجي بالاغواط

والى كل من زرعوا التفائل في دربنا

وقدموا لنا المساعدات والتسهيلات والمعلومات

فلهم مني كل الشكر

الاهداء

الى من كلله الله بالهيبة والوقار .....الى من علمني العطاء بدون انتظار.... الى من اجمل اسمه بكل افتخار..... والدي العزيز رحمه الله، الى ملاكي في الحياة.... الى معنى الحب والى معنى الحنان و التفاني ....الى بسمة الحياة وسر الوجود ...الى من كان دعائها سر نجاحي...والدتي الغالية ...امد الله في عمرها الى من شجعني على مواصلة مسيرتي العلمية.....

والى كل اخوتي كل واحد بسمه.....

الى من تحلّو بالإخاء وتميزوا بالوفاء والعطاء الى ينابيع الصدق الصافي الى من معهم سعدت ، برفقتهم في دروب الحياة الحلوة ومرها في طريق النجاح والخير

والى كل من شجعني من قريب او بعيد لإتمام هذا العمل

والى كل الاساتذة قسم الفلسفة وطلاب وطالبات قسم الفلسفة بجامعة عمار ثليجي بالاغواط

خصوصا دفعة 2020

الله اسأل لي ولكم التوفيق والسداد

ملخص:

أهمية الفيلسوف ابن رشد في تاريخ الفكر الاسلامي العربي ترجع الى مواكبة فلسفته للعقل ،وإنتقلت فلسفة ابن رشد الى اوروبا بين دكاترة اللاهوت ، اللذين اختلفت آراؤهم حول مسائل التي أثارتها ،وقد كان من أهمها :مسألة قدم العالم ، ونظرية العقل الفعال ، والعلاقة بين الفلسفة والدين ، والتي وصلت الغرب المسيحي عن طريق ترجمة كتابات ابن رشد وشروحاته عن طريق مؤلفات أرسطو الى اللاتينية ، هاته الاخيرة التي لقيت صدى لدى معظم فلاسفة اللاهوت وعلى إثر ذلك شكلوا تيارا فلسفيا عرف باسم الرشدية اللاتينية ، حيث ظهر هذا تيار وتطور في جامعة باريس بزعامة سيحر دي برابان (1235_1281) ومن ثمة انتقلت الى جامعة بادوفا الايطالية وفيها حظى بحرية أكبر لم يعهدها من قبل ،ماجعله يستمر حتى القرن 17 م ونذكر الفيلسوف والناقد المهم جورج طرابيشي الذي أعطى رأيه في فلسفة ابن رشد ورشدية اللاتينية ويري أنها مستقلة على الرغم من إرتباطها بفلسفة ارسطو .

ABSTRACT

The importance of the philosopher lbn Rushd in the history of thought for an arab isiamist is due to his keeping up with his philosophy of reason averoes philosophy found itself a place in euoup among the theologists who did go different ways concerning its issues such as the antiquity the effective mind theory and the relationship between philosophy and religion which reached the chritian west through averoes translated books and exegeses on Aristotle to latin this latter was widely accepted by most of the European theologists accordingly they formed a philosophy strean known as latin averoes that appeared and developed at paris university headed by siger de brbant 1235-1281 who moved later to padova university in ltaly where he was given all the liberty and hence stayed there until the 17th century and we mention the important philosopher and critic George tarabishi who gave his opinion on the latin philosophy of roshdh and believes that his philosophy is independent despite its connection to Aristotle sphilosphy.

العنوان	الصفحة
شكر	
اهداء	
فهرس المحتويات	
ملخص الدراسة	
مقدمة	01
الفصل الاول الاطار المنهجي للدراسة	
1. اشكالية البحث	04
2.التساؤلات الجزئية	04
3. اهمية البحث	04
4. اهداف الدراسة	05
5. اسباب اختيار الموضوع	05
6. المناهج المستخدمة للدراسة	06
7. الدراسات السابقة	06
8. المصطلحات الاساسية للدراسة	06
9. صعوبات الدراسة	07
الفصل الثاني الفيلسوف ابن رشد حياته الفكرية والفلسفية	
تمهيد	09
المبحث الأول ابن رشد في عصره	10
المطلب الأول حياة ابن رشد	10
المطلب الثاني كتب ابن رشد	14
المطلب الثالث:الكتب المشكوك في نسبها لابن رشد	19
المبحث الثاني ابن رشد الفقيه ومحنته	22
المطلب الأول ابن رشد الفقيه	22
المطلب الثاني محنة ابن رشد	23
المبحث الثالث الفلسفة الرشدية في العالم اللاتيني الغربي	26
المطلب الأول تعريف بالفلسفة ابن رشد	26
المطلب الثاني : الرشدية اللاتينية	31
خلاصة الفصل	37
الفصل الثالث ابن رشد في ضوء قراءه طرابيشي خاصة	
تمهيد	39
المبحث الأول الاطراف المعارضة والمؤيدة لفلسفة ابن رشد	40
المطلب الاول:موقف الفلاسفة المؤيدين	40
المطلب الثاني:موقف الفلاسفة المعارضين	43
المبحث الثاني نقد جورج طرابيشي لفلسفة ابن رشد	47

المطلب الاول: مصادر العقلانية عند الجابري(عقلانية ابن رشد)	47
المطلب الثاني:موقف جورج طرابيشي من ابن رشد	49
المبحث الثالث: موقف جورج طرابيشي من انصار ابن رشد	58
المطلب الاول: سيجر البرابنتي	58
المطلب الثاني: بيوطوس الدوقي	60
خلاصة الفصل	66
الخاتمة	67
قائمة المصادر والمراجع	

السورة	الاية	رقم الاية	الصفحة
النبأ	{أَلَمْ نَجْعَلْ الأَرْضَ مِهادًا (6) وَ الْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9)وَ جَعَلْنَا الْلَيْلَ لِبَاسًا (10) وَجَعَلْنَا الْنَهَارَ مَعَاشًا(11)وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا(12)وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وهَاجًا (13)وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا(14)لِنُخرِجَ بِهِ حَباً وَنَبَاتًا (15) وَجَنَاتٍ أَلْفَافًا (16)	من6 الى16	466
الحج	{إِنّ الّذِينَ تدْعُونَ مِنْ دُونِ الله لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَ لَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ}	من72الى73	273
الغاشية	{ أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ}	من 16الى17	475
الطارق	{فَلْيَنْظُرْ الانْسَانُ مِمَا خُلِقَ(6) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دافِقٍ (7)}	من04الى07	473

مقـــدمة

يعتبر فكر اليوناني من الوجه الفلسفية طريق البشرية كلها حتى يمكننا القول انه لم يتجاوز افلاطون او ارسطوا خلال العصور القديمة والوسطى، ولذا كل من رام الدخول الى دار الفلسفة كان عليه النظر والإطلاع على الفلسفة اليونانية لا سيما فلسفة أفلاطون وأرسطو، حيث يعد هذا الاخير من اعظم الفلاسفة والمعلوم ان اقرب فلاسفته الينا ابن سينا، الفارابي، ابن طفيل، ابن رشد، وغيرهم من الفلاسفة العرب وقد اخترنا أبعد أولئك الفلاسفة صيتا، وأحد أعلام الفلسفة الاسلامية في الحضارة العربية الاسلامية، وهو حكيم قرطبة وفيلسوف الاندلس ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي الذي اهتم الباحثون بمختلف جوانب فلسفته . وهذا المفكر ترك تراثا اسلاميا معرفيا ضخما، ولقد تناولته اقلام كثيرة، إلا الرجل لم يستوف حقه، مما جعلنا نخوض في هذا السبيل خاصة وان الفكر فكر منهجي برهاني خالف ما سبقه فعل الرغم من ثأره بالفكر اليوناني عموما وأرسطو خصوصا الا انه لم ينسلخ من ثوبه الحضاري الاسلامي .

فقد عرف عنه بأنه الشارح الاعظم لمؤلفات أرسطو، اضافة الى ما الفه من مؤلفات خاصة تناول فيها اهم المواضيع الفلسفية حيث ان توفيق بين الدين والفلسفة، وجعل الحقيقة واحدة يعتبر اهم المواضيع على الاطلاق فقد خير مدافع عن الفلاسفة من اتهامات الغزالي الى ان ابن رشد غيره من عظماء الفلاسفة والمفكرين لم يسلم من الاتهامات والانتقادات، فقد أتهم بالكفر والإلحاد من بني جلدته احرقت كتبه، ورغم النكبة التي تعرض لها شاعت افكاره اشتهر اسمه حتى وصل الى ارجاء اوربا من خلال حركة الترجمة التي قام بها اليهود و النصارى، وكان ابن رشد لديه القدرة على ان يمحص اكثر الاراء بحسه النقدي، يأخذ منها ما يتفق مع البرهان واليقين، ويرفض منها مالا يستقيم مع العقل والفكر المستنير.

وقد اختلف الباحثون العرب في قراءة ابن رشد، فمنهم من رأى في فلسفته مذهبا توفيقيا بين الفلسفة والشريعة الاسلامية مستندين الى نشأته ومرجعيته الفقهية المالكية فمنهم من رأى فيها نزعة عقلية واضحة، لاسيما في شروحه للنص الارسطي، حاول آخرون ان يسلطوا الضوء على ملامح مادية فيها ورسموا صورا متعددة لابن رشد العقلاني، الشارح والعلماني الفقيه

الفيلسوف، ولكن اغلب هذه الاراء والصور لم تكن إلا انعكاسا الاراء والصور التي رسمها الفكر الغربي بمناهجه المتعددة عن النصوص الرشدية.

ونذكر الفيلسوف والناقد جورج الطرابيشي يرى ان الاشكالية التي يصدر عنها ابن رشد هي اشكالية اصولية لاحياء السنة الارسطية ولتطهير العقيدة من هرطقات شرح اليونانيين و لاسلامين على حد سواء فابن رشد بعدسة جورج بدلا من ان يعيد بناء الاورثوذكسية الارسطية، لم يفلح الا في ان يؤسس عبادة حقيقية لارسطو وانجازه هو في تبنيه مفهوم البرهان .

وانطلاقا من هذا حاولنا معالجة هذا الموضوع وفق الخطة التالية:

الفصل الاول: يتمثل في الاطار المنهجي للدراسة فمن خلاله حاولنا التعرف على الموضوع بصفة عامة وكذالك طرح الاشكالية المتعلقة بالموضوع وذكر اهمية وأهداف الدراسة وكذلك الاسباب الذاتية والموضوعية التي جعلتنا ندرس هذا الموضوع وأيضا المناهج المتبعة لدراسة هذا الموضوع والدراسات السابقة وشرح بعض المصطلحات والمفاهيم والمفتاحية لهذه الدراسة وصعوبات الدراسة.

اما **الفصل الثاني** فكان حول الفيلسوف ابن رشد وحياته الفكرية والفلسفية ويحمل ثلاثة مباحث في المبحث الاول، ابن رشد في عصره والمبحث الثاني، ابن رشد الفقيه ومحنته والمبحث الثالث الفلسفة الرشدية في العالم اللاتيني الغربي .

اما **الفصل الثالث:** تناولنا فيه ابن رشد في ضوء قراءه طرابيشي خاصة ويحمل ثلاثة مباحث في المبحث الاول، الاطراف المعارضة والمؤيدة لفلسفة ابن رشد والمبحث الثاني، نقد جورج طرابيشي لفلسفة ابن رشد والمبحث الثالث، موقف جورج طرابيشي من انصار ابن رشد.

الخاتمة وهي حوصلة نهائية لما تطرقنا اليه في دراستنا لهذا الموضوع.

الفصـــل الاول

1-اشكالية البحث:

ابن رشد يعد من اعظم العلماء الافذاذ الّذين نبغوا في علوم عدة، رفعوا لواء الحكمة في ديار الغرب الاسلامي فتعددت اهتماماته الفكرية، واتسمت بتنوع مضامينها واختلاف مكوناتها فمن صناعتها كانت القيمة العلمية لفكر ابن رشد كما ان فلسفة ابن رشد كان لها اثر كبير انتقلت الى العالم اللاتيني من خلال اهتمام المترجمين اليهود اللاتينيين بها وقد حظيت بمكانة كبيرة في الفكر الغربي والمفكرون الغربيون وكان نتاج ذلك ظهور تيار سمي بتيار الرشدية اللاتينية وانتشرت في الاوساط الفكرية الغربية وجامعاتها رغم المعارضة الشديدة التي لاقتها من قبل الكنيسة كما حظي باهتمام عظيم من قبل الفلاسفة وكانت هناك مجموعة من المواقف ضده منها المعارض والمؤيد ونذكر على وجه الخصوص موقف الفيلسوف جورج الطرابيشي المفكر والناقد ومترجم العربي، الذي قدم العديد من الدراسات والأبحاث في الفكر الفلسفة فهو يرى ان ابن رشد يدعو الى المنهج البرهاني ويختلف على منهج المستشرقين ويقول ان فلسفة ابن رشد مستقلة على الرغم من ارتباطها بأرسطو ومنه نطرح الاشكالية التالية

هل فلسفة ابن رشد فلسفة إسلامية خالصة وما موقف جورج طرابيشي:

2- التساؤلات الجزئية:

وتبعا للإشكالية المطروحة في هذا البحث يمكن طرح عدة تساؤلات جزئية بالطريقة التالية:

-الى اي مدى يمكن اعتبار ان المفكر ابن رشد الحفيد كان له دور كبير في نشر مختلف العلوم عن طريق فلسفته خلال العصر الوسيط؟

- ما لذي أثاره ابن رشد في ساحة الفكر الاسلامي وساحة الفكر الغربي اللاتيني ؟

- على ماذا تقوم الرؤية الفلسفية او ماهي الاعتراضات التي قدمها جورج طرابيشي لفكر ابن رشد؟

3- اهمية البحث:

لا بد لأي بحث له اهمية تكمن اهمية البحث في:

-الحاجة الملحة لمعرفة طرائق تناول الفكر العربي لفلسفة ابن رشد، والى ضرورة اخضاع القراءات العربية لعملية تحليل دقيق وعميقة توضح مدى تأثرها بقراءات الباحثين الغربيين، وبالصورة التي رسمها الفكر الغربي الاستشراقي عنها:

- تحديد اهم الاشكاليات التي عالجها ابن رشد
- معرفة اهم المعارف التي تطرق اليها جورج الطرابيشي

4- اهداف الدراسة :

ان اهداف هذا البحث كثيرة وهي:

- محاولة معرفة ما يهدف اليه ابن رشد من خلال فلسفته
- التعرف على الاساليب والطرق والبراهين التي قدمها ابن رشد

-الفات نظر القارئ لمكانة الفكر الرشدي وماله من دور في تطور الفكر الاوربي بصفة عامة

- بيان مكانة ابن رشد
- تحليل ونقد بعض القراءات العربية للنص الرشدي منذ بداية القرن العشرين وتسليط الضوء على الاثر الذي احدثته الدراسات الغربية في عملية فهم النص الرشدي في تلك القراءات، بحيث نحاول استكشاف ملامح الصورة الغربية التي كونها " الآخر الغربي في نصوصه عن النص الرشدي في استجابته للفلسفة الرشدية ونقد بعض جوانب تأثر الباحثين العرب بها امثال جورج الطرابيشي، وذلك بغية التأسيس لقراءة جديدة متحررة

5- اسباب الدراسة :

لقد وقع اختيارنا لهذا الموضوع لأسباب ذاتية وأسباب :

الاسباب الذاتية:

- اهتمام لمعرفة وفكر وفلسفة ابن رشد
- روح التطلع الى افكار ابن رشد ورغبة في الدراسة اهم محطات حياته
- توفر المادة العلمية لهذا الموضوع
- اعجابي الشديد بالموضوع لأنه من المواضيع العامة التي شغلت الساحة العربية و الغربية

الاسباب الموضوعية:

- هذا الموضوع اثيرت حوله نقاشات فحاولت التطرق اليه لمعرفة الاشكالية التي ادت الى هذه النقاشات العديدة

- بناء تصور واضح لدى الفلاسفة عن ابن رشد

- محاولة معرفة لماذا اثمرت فلسفة ابن رشد في الغرب ولم تثمر في الشرق – يعتبر الموضوع من المواضيع التي تثير فلاسفة العرب و فلاسفة الغرب.

6- المناهج المستخدمة للدراسة:

وتعبث خلال هذه الدراسة الى مناهج منها:

- **المنهج تاريخي والكمي** : من خلال رصد اهم الجوانب من تاريخ حياته والكمي يجمع اكبر قدر ممكن من مؤلفات ابن رشد

- **المنهج التحليلي** هو تحليل مختلف الاراء والمواقف التي تبناها في مشكلة علاقة الدين بالفلسفة وتحليل مواقف وأفكار الباحثين من فلسفة ابن رشد

- **المنهج النقدي:** تطرقنا لهذا المنهج من خلال النقد الذي وجهه جورج الطرابيشي لابن رشد

7- الدراسات السابقة:

كأي بحث لديه دراسات سابقة:

- **الدراسة الاولى:** تمثلت في مذكرة تخرج لفاطمة زهرة بياض بعنوان " القيمة العلمية لفكر ابن رشد وتأثيراته مذكرة لنيل شهادة الماستر في تاريخ وحضارة المغرب الاسلامي، الصادرة سنة 2015/2014، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية قسم التاريخ جامعة سعيدة.

- **الدراسة الثانية:** تمثلت في مذكرة تخرج لآمنة عطوط بعنوان، آليات التفكير النقدي عند جورج الطرابيشي، مذكرة لنيل شهادة دكتورة العلوم، الصادرة سنة 2017/2016، كلية الآداب واللغات، جامعة سطيف حيث اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع :

كتاب ابن رشد "فصل المقال" وكتاب محمد عابد الجابري "ابن رشد سيرة وفكر" وكتاب زينب محمود الخضيري " اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى وكتاب جورج طرابيشي "نقد نقد العقل العربي وحدة العقل العربي"

8- المصطلحات الاساسية لدراسة:

الرشدية اللاتينية : هي مذهب ابن رشد الذي يقوم على التوفيق بين الحكمة والشريعة فيقرر أن الحقيقة النقلية لا تتعارض مع الحقيقة العقلية وإن اختلفت طريق الوصول إليهما، ويقول بخلق العالم وإن كان قديما بالزمان وأن علم الله مصدر وجوده وحفظه، وأن النفس صورة البدن تفني بفنائه، وللرشدية في الفكر المسيحي واليهودي أثر أوضح من أثرها الفكر الاسلامي.[1]

القياس البرهاني : يعرفه ابن رشد على انه قياس يقيني يفيد علم الشيء على ماهو عليه في الوجود واذا كانت تلك العلة من لأمور لنا بالطبع، واذا كان القياس البرهاني هو الذي من شانه ان يفيد هذا العلم الذي هو علم حقيقي، كما قلنا فتبين أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة،وأوائل وغير معروفة بحد أوسط وأن تكون أعرف النتيجة وأن تكون علة للنتيجة بالوجهين، أعني علة لعلمنا بالنتيجة وعلى لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه.[2]

9- صعوبات الدراسة:

- نظرا لمرض كورونا الذي اصاب العالم بأسره والجزائر ايضا ونتيجة الحجر المنزلي وغلق الجامعات والمكتبات وصعوبة التنقل ومنه صعوبة التحصل على الكتب وإعاقة سير المذكرة
- التناقض الموجود بين المراجع التي تناولت فلسفة ابن رشد، جعلنا نجد صعوبة في تحديد موقفه بالضبط من مسألة قدم العالم .
- صعوبة في الالمام بحالة الفلسفة في الاندلس.

[1] جميل صليبة معجم فلسفي، دار الكتاب اللبناني ، ج2، د.ط، 1982 ، ص91

[2] بدوي عبد الرحمان ، موسوعة المعرفة،ج2،ط1 ، بيروت ، 1984، ص49

الفصـــل الثانـي

تمهيد:

لقد كان لأبي الوليد ابن رشد الفيلسوف الفقيه مكانة بارزة في تاريخ الفكر الإنساني، ولاشك في أن هذه المكانة التي اكتسبها لم تأتي من العدم،وهذا ما سنحاول توضيحه في هذا الفصل من خلال تبيان المرجعيتين الإسلامية والأرسطية ومدى تأثير ابن رشد بهم. وعلى اعتبار ابن رشد فيلسوفا مسلما،كان نشوءه في بيئة زاخرة بالعلم والحكمة وقد كان متأثر بالخلفية الأرسطية فقد وضع مجموعة شروحات على مؤلفات أرسطو؛ حتى أصبحت هذه الأخيرة أساسا ومرجعا للدراسات الفلسفية في مطلع القرون الحديثة، وهذا ما أدى بنا إلى دراسة المرجعية الفكرية والفلسفية لأبن رشد محاولين أبراز ظهورها داخل فكره بشكل عام،وهي ما أكسبته القوة الفكرية والمنهجية وذيوع صيته في الفكر الفلسفي الإسلامي وحتى الغربي .

المبحث الاول: ابن رشد في عصره

المطلب الاول:حياة ابن رشد

في ربوع قرطبة وعلى ارض اندلس، وفي العصر الذي نشطت فيه الحياة العقلية، ونما فيه التفكير الفلسفي في احضان الموحدين، نشا ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي المالكي ويطلق عليه ايضا اسم (رشد الحفيد) وهذا تمييز له عن جده محمد الملقب بذلك ايضا ولد ابن رشد في مدينة قرطبة "520هـ-1126هـ" في بيت انحدرت فيه الدراسات الفقهية من اصلاب المتقدمين الى صدور المتاخرين وكان جده قاضي قضاة الاندلس وكان والده قاضي قرطبة فلم يكن ابن رشد بحكم مولده من العامة او الجمهور الغالب المحجوبين عن العلم.

درس في صغره الفقه والأصول فنبع فيها، واشتغل بالحديث فبرع وبعد ذلك بحث في الكلام فا ستقصى ما وصل اليه من اقوال وحصل الطب والرياضة، فكان فيها مطمح الانظار وبغية الامال واندفع بجد ونشاط وشفق ونهم الى العلوم المنطق والفلسفة فكان فيها مضرب الامثال حرر قواعدها،وأوضح غامضها، وكشف عن مكنون اسرارها، وأبدع فيها واغرب بعد ان تعمق واستوعب، فحدد مرادات السابقين،وكان منار الفكر أللاحقين فلا غرابة اذا ان يصفه الواصفون بانه (اشهر فلاسفة الاسلام)،وعمدة النهضة الفلسفية في الاندلس و(مبتدع مذهب الفكر الحر) [1]

رؤى عن ابيه ابي القاسم واستظهر عليه المؤطأ حفظا، واخذ يسيرا عن ابي القاسم عن يشكون عن ابي مروان بن مسرة عن ابي بكر بن سمحون عن ابي جعفر بن عبد العزيز، واجاز له ابو جعفر هذا ابو عبد المازري الطب عن ابي مروان جربول البلنسي واشتغل على الفقيه الحافظ ابي محمد بن رزق واشتغل بالتعليم والطب على ابي جعفر هارون ولازمه مدة طويلة واخذ عنه كثيرا من العلوم الحكيمة والرجال الذين تعلم عليهم والعلوم التي درسها الفقه تلقاه على ائمة عهده " الطب" على ابي جعفر هارون، الفلسفة قبل انه تلقى علوم الحكمة

[1] الشيخ شبر الفقيه، ابن رشد بين حقيقتين الدين والفلسفة،ط1، دار الهادي بيروت لبنان 2006،ص27-28

عن ابي باجة ولكن هدا قول ضعيف لان وفاة ابن باجة توافق بلوغ ابن رشد في سنة 1126 وتوفي ابن باجة في سنة1138 وهذه السنة لا تسمح بتلقي علوم الفلسفة .[1]

وقد أعانته تلك الدراسة الجادة العالمية على أن صار علماً من اعلام عصره البارزين، حتى صار (يفزع الى فتواه في الطب كما يفزع الى فتوة في الفقه) وحتى كان في علوم الاوائل (الفلسفة)،وله الامامة فيها دون اهل عصره مع الحظ الموفور من الاعراب والأدب، ومع صحة النظر، وجودة التأليف البصر الدقيق الالمعي بالأصول، والفروع لا يكفي التعرف على منزلته على انه من اعلام الفلسفة او الفقه او الادب او الفن مثلا ان تزن ما برع فيه من هذا اللون او عبره من الوان المعرفة بل لابد مع هذا من التساؤل عن البواعث التي وجهته التوجيه الذي اختص به في دراسته.

والهدف أو الرسالة التي ملكت عليه أمره، وعمل لها طول حياته،و التي تعتبر إلى حد كبير مفتاحا لفهم نزعاته اتجاهاته، هذه الرسالة على ما تعتقد كانت لا تناصف للفلسفة، ورد اعتبارها لها،و إحياءها بعدما لقيت من الغزالي، والتوفيق بينهما وبين الدين والشريعة، وتلك الرسالة أسمى الرسالات التي يندب لها نفسه فيلسوف متدين .[2]

ابن طفيل صاحبه وطبيبه كما أسلفنا، وقد قلنا هو الذي قدم إليه ابن رشد مكانة فكان هذا سببا في زيادة شهرته وعلو مكانته ومعرفة الناس بفضله .[3]

ابن رشد الاستاذ فهمة مدرس المدونة للأصحاب والطلاب، وهو مدرس العتبة للأصحاب والطلاب كذلك .

وهو شارح لهذين الكتابين وناشر لهما، باعتبارهما عمدة الفقه المالكي، وعمدة المالكية الاندلسية بالخصوص .

---

[1] القاضي ابي الوليد محمد ابن احمد بن محمد ابا رشد القرطبي ،تهافت التهافت ط2 ،دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2003،ص06

[2] محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، د.ط، مؤسسة هنداوي القاهرة، 2012 ، ص21-22

[3] محمود قاسم ، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، د.ط، مكتبى الانجلو المصرية القاهرة ، د. س، ص16

وهو حام للمذهب المالكي، وخاصة من مدرسي الرأي، الذي يمثل خطرها على المالكية الاندلسية أبو جعفر الطحاوي بكتبه التي لاقت رواجا بالأندلس ومن ثم فهو أستاذ الخلافيات المالكية والحنفية بصفة خاصة كما هو أستاذ الخلافيات داخل المذهب .

وهو حام لعقيدة المالكية بالأندلس والمغرب، عقيدة الاشعرية، بكتبه، وفتاويه، رغم أنه لم يوافق الاشعرية على نهج الاستدلال القائم على المنطق الشكلي .

ويستبدل به منهج القرآن القائم على تأمل أثار الصنعة في الكون والانسان لإقامة الدليل على الصانع، على غرار قوله (أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الارض كيف سطحت .) وهو ناشر لمؤلفاته بعد حياته بعد التصحيح بالمعارضة على النسخة الاصلية ونتيجة لذلك كان تلاميذ ابن رشد كثيرون، من مدن ونواح متعددة، وهذا لم يكن ابن رشد الاستاذ لينعزل عن آلام الامة وآمالها، فابن رشد يتجه لمركزه العلمي والاخلاقي والعائلي، كان الناس يلجئون إليه، ويعولون في مهماتهم عليه، فهو(حسن الخلق) سهل اللقاء والسياسة عند ابن رشد لست هي التسابق من أجل الحكم بوساطة فريق منظم وفق إيديولوجية معينة، أو عن طريق طبقة ناقمة، ولكنها المفهوم الاسلامي للسياسة أعني الاهتمام بالأمور العامة للمسلمين، وفق نظام إيديولوجي معين، وهو الاسلام، الذي يقوم على حفظه الخليقة أو الامام، انطلاقا من المبدأ الاساسي في الاسلام :(الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) .[1]

أما إعجاب ابن رشد بأرسطوا فحديث عنه ولا حرج، وإليك ما كتبه في مقدمة كتابه الطبيعيات، قال ما خلاصته (إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكوماكوس أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها .لان جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم لم يستطيعوا زيادة شئ على وضعه و لا وجدوا خطأ فيه،فلا ريب في أن اجتماع هذا العلم في انسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشر و لذلك كان القدماء يسمونه أرسطوا الالهي .)

[1] محمد الحبيب التجكاني ، مسائل ابي الوليد ابن رشد (الجد)، ط2، دار الافاق الجديدة المغرب 1993، ص27-28

هذا هو رأي ابن رشد في أرسطوا و لذلك لم يكن يخالفه فإنه كان ينصل من تعبه بعض المبادئ التي ينشرها و يترك عهدتها لارسطوا كما فعل في كلامه على اتصال العقل المفارق بالإنسان، ولكن بعض مترجميه يرجحون أنه كان يصنع ذلك ليتمكن من نشر كل ما يريد نشره و يكون بريئا من المسؤولية إذا سئل عنه .[1]

نجد ابن رشد الشارح صاحب منهجية مميزة في مجمل تفسيراته وتلخيصا ته لكتب أرسطو، وقد تفاوتت الشروحات و طالت وقصرت لأسباب عدة :

السبب الاول :تبعا لأهمية المواضيع التي كان أرسطو نفسه قد طرحها كموضوع الماورائيات وموضوع المنطق، و موضوع الطبيعيات .

السبب الثاني : نظرة ابن رشد إلى هذه المواضيع و تقديره الخاص لاهميتها التي اكتسبها عبر تاريخ الفكر.

السبب الثالث : تعدد الترجمات و الشروحات التي أضيفت على نصوص أرسطو

و مصنفاته عبر الزمن .فأذا كنا نعد شرحا أكبر وتفسيرا شاملا، فذلك يعود للأهمية التي اكتسبها الموضوع ذاته عند أرسطو وتاليا عند ابن رشد،تأتي أهميته عند أرسطو حين اعتبر موضوع الفلسفة الاولى يمكن في البحث عن الوجود فردا و مطلقا . [2]

حاول ابن رشد أن ينفي فلسفة أرسطو من كل ما أدخلها عليها شرحه لاسكندريون لذلك جمع ابن رشد كل ما استطاع جمعه من ترجمات كتب أرسطو وترجمات شرحه، والترجمة كما هو معروف تعجز أحيانا في تأدية المعني الحقيقي .[3]

وقد شرح ابن رشد لارسطو ثلاثة أنواع من الشروح، الشرح الاكبر والشرح الاوسط والتلخيصات، فهي الشرح الاكبر شرح كتب أرسطو شرحا مطولا، وفي الشرح الاوسط شرحا متوسطا بين الاطناب والايجاز، وفي التلخيص شرحها شرحا موجزا، و يذهب كافة المؤرخون

[1] فرح انطون المرجع السابق،ص87-88

[2] جيزار جهامي ، ابن رشد تلخيص منطق ارسطو،ط1، دار الفكر البنائي، بيروت لبنان1992،ص27

[3] ابي الوليد محمد ابن احمد بن رشد، فصل المقال، د.ط، دار المشرق بيروت 1986،ص13

والمؤلفون، إلى أن الشرح الاكبر خاص بابن رشد وأن الفلاسفة الذين ظهروا قبله لم يستعملوا من الشرح غير التلخيص وذلك كالفارابي وابن سينا اللذين كان يمزجان نصوص أرسطو بشروحهما .

ففي الشرح الاكبر يتناول ابن رشد كل فقرة من فقرات لأرسطو و يوردها كاملة و يوضحها جزءا جزءا، ويقسم كل كتاب إلى مباحث والمباحث إلى فصول، والفصول إلى فقرات وعبارات، فهو لا يكتب الشرح أو التفسير إلا بعد إيراد نص أرسطو، وقد يكون ابن رشد قد تأثر في منهجية هذا بمفسري القرآن، فهم يريدون النص مستقلا، ثم يفسرونه و يعلقون عليه بعد ذلك.[1]

وفي الشرح الاوسط يورد نص كل فقرة بكلماتها الاولى فقط، ثم يشرح الباقي دون أن يميز بين ما هو خاص به وما هو خاص بأرسطو، وإذا كان ابن رشد يأتي بكثير من الأمثلة من عنده إلا أنه لا يزال متتبعا النص الاصلي ومتقيدا به .

وفي التلخيص يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائما دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه بل مضيفا حاذفا، وهو يبحث في كتبه الاخرى عما يكمل به فكرته [2]

فيتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئا لأنه اتبع المنهج البرهاني، وسيتبين حين دراسة مذهبه كيف أن شروحه هذه أصبحت جزءا لا ينفصل عن آراءه الفلسفية .[3]

توفي ابن رشد نقلت وفاته إلى قرطبة ودفن في مدفن أجداده في بمقبرة ابن عباس ويروى أن جثته نقلت ببعير وأصدق الاخبار عن وفاته أنه توفي بمراكش 1198 ثم نقل جثمانه إلى قرطبة فدفن بها مع أسلافه [4]

المطلب الثاني: كتب ابن رشد

تقع مؤلفات ابن رشد في مجموعة تصانيف احتوت على موضوعات شتى، وتراوحت بين شروحات على كتب أرسطو، ومؤلفات وضعها في الفلسفة والفقه والكلام، وفي العلوم

[1] عاطف العراقي ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ،ط4، دار المعارف القاهرة مصر 1984،ص65

[2] محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر ،ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت لبنان 1998،ص81

[3] جورج طرابيشي ،معجم الفلاسفة ،ط3 دار الطالعة بيروت لبنان2006 ،ص24

[4] ابي الوليد محمدبن احمد بن محمد بن راشد القرطبي، تهافت التهافت مرجع سابق،ص06

الطبيعية والرياضية، وفي الطب وهذه الشمولية في التأليف نجدها عند معظم فلاسفة تلك العصور وعلامائها ومن مؤلفاته نذكر :

أ- **فـي الـمنـطـق** :

- تلخيص كتاب المقولات قبل عام 1168 :هو جزء وثيق بباقي كتب الاورغانون ولذا مترجموا حياة ارسطو لا يذكرون عادة تلخيص كتاب المقولات ككتاب مستقل عن الكتب المنطقية الاخرى وضع بويج ترجمة الفرنسية له واضاف توضيحا لها، وهو اول من نشر تلخيص كتاب المقولات على اساس مخطوطات الاتية :

- مخطوط فيرنتسة
- مخطوط ليدن
- مخطوط دار الكتب المصرية .

ويوجد ايضا منه الترجمة العبرية قام بترجمتها يعقوب ابن أبا ماري

-تلخيص كتاب العبارة قبل عام 1168 : هذا التلخيص موجود في مخطوطتي القاهرة (حكمة وفلسفة ومنطق وادب البحث)، ومخطوط فيرنتسة، ومخطوط ليدن

-تلخيص كتاب أنا لوطيقي الاولى (كتاب القياس)عام 1168 ويوجد في مخطوطتي القاهرة وفرنتسة ومخطوط ليدن

-تلخيص كتاب أنا لوطيقي الثاني (كتاب البرهان)عام 1170 .

- تلخيص كتاب الجدل بعد عام 1168:وهو يسمى ايضا طوبيفا وقد خصص ارسطو هذا الكتاب للبحث عن الاستدلال المبني على مقدمات ظنية محتملة، اي اراء متواترة او مقبولة عند العامة او عند العلماء، وتلخيص ابن رشد موجود فقط في مخطوط فرنتسة ومخطوط ليدن.[1]

- تلخيص كتاب الخطابة عام 1184 :لا يوجد لكتاب الخطابة لابن رشد غير مخطوطتي احدهما في فرنتسة والثاني في ليدن

[1] جرار جهامي ،ابن رشد تلخيص منطق ارسطو مرجع سابق ص23

اما مخطوط فرنتسة فهو محفوظ في المكتبة اللورنتية تحت رقم 54، ومخطوط ليدن وهو موجود في مكتبة جامعة ليدن تحت رقم 1691

– تلخيص كتاب الشعر بين عامي 1184 و1175: اول من قام بتحقيق هذا الكتاب هو المستشرق فاوستو لازينيو ونشره اعتمادا على المخطوط المشهور لهذه المكتبة .[1]

ويذكر رينان مجموعة من المقالات والشروحات التي اعقبت كتابة المنطق، وهي تدور حول عرض أو شرح لمسائل جزئية مستلة من المنطق الارسطي الصوري ومن أهمها نذكر مسائل :

1- تلخيص الاورغانون: النص العربي بمكتوب بحروف عبرية ومصحوب بالترجمة العبرية ليعقوب بن مخير، ويرجع المخطوط الاورغانون الى القرن الرابع عشر ويوجد ايضا في ميونيخ

2-القياس الشرطي.

3-في بعض المقولات: يوجد في مكتبة الكتب في القاهرة وله مخطوط تحت رقم 4067 يحوي على اربعة كتب من الشرح الوسيط لمنطق ارسطو

4-في ما هو ضروري في المنطق، وفي المدخل إاى عام المنطق .

5-مجموعة مقلات تمهيدية لدراسة الفلسفة .

6-في الموضوع والمحمول .

7-في الحدود .

8-في أنا لوطيقي الاولى و الثانية .

9-في القضايا .

-10-في القضية الصادقة أو الكاذبة .

11-في القضية الممكنة أو الضرورية .

12- تلخيص كتاب البرهان : يوجد في مخطوطتي القاهرة ومخطوط فرنتسة ومخطوط ليدن

13-في النتيجة بالطبع .

[1] الشيخ شبرّ الفقيه ، ابن رشد بين حقيقتين الدين والفلسفة ، مرجع سابق ص34

14–في رأي الفارابي المتعلق بالقياس .

15–في ملكات النفس: يوجد في مخطوط الاسكوريال المشهور

16–في الحس و السمع .

17–في الكيفيات الاربع (وهذه المقلات الاربع الاخيرة تتعلق أكثر بعلم النفس وبنظرية المعرفة منها بالمنطق)

18 –مقالة في التعريف بوجهة نظر ابن نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس بوجهة نظر أرسطو طاليس فيها .

19–شروحات و تفسيرات حول عرض الفاربي كتاب الاورغان.

20–كتاب ما خالف أبو نصر لارسطو في كتاب البرهان من ترتيبه، وقوانين البراهين والحدود.[1]

ب– **في الـــــطبيعيـــــات :**

ويوجد في مخطوط دار الكتب القاهرة مخطوط رقم4197

– جوامع الحس و المحسوس الذكر و التذكير النوم و اليقظة تعبير الرؤيا .

– شرح السماع الطبيعي

– تلخيص كتاب السماء العالم .

– تلخيص كتاب الكون و الفساد .مقالة في حركة الافلاك

وبعد رسالتان لابن رشد في اثبات اقاويل المفسيرين في علم النفس المطابقة لما قاله ارسطوفي العلم الطبيعي

ج– فـي الــفلـسفـة و الـفقـه و الـكـلام:

– تفسير ما بعد الطبيعة : ويوجد من شروح ما بعد الطبيعة:

– التلخيص

– التفسير الكبير

[1] محمد الحبيب التجاني ، مسائل لبي الوليد ابن رشد ،ط2، دار الافاق الجديدة ، المغرب 1993 ، ص55

اما التلخيص فأول من نشره هو مصطفى القباني اساس النشرة مخطوط القاهرة هذا التفسير ما بعد الطبيعة ومن شرح الكبير من زمن طويل وضح تركيب بخاصة بفضل المترجمين اللاتينيين اليهود.[1]

– كتاب تهافت التهافت :لا يوجد في المخطوطات العربية وعند المؤلفين الشرقيين الذين تناولوا هذه المخطوطات او مشابهها نجد عنوانين مثل (شرح تهافت غزالي او كتاب رد تهافت، يوجد كتاب تهافت التهافت على الصفحة من مخطوط قديم (فاتيكان291) كما هوالعنوان الذي نقلته التراجم اللاتينية والعبرية القديمة،وترجم او اللاتينية في قرن الثالث عشرسنة1328 وقام بترجمته كالونيموس

– الكشف عن مناهج الادلة .

– كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال :اول من طبع نصا عربيا لابن رشد المستشرق الالماني ماركيس جوسفا فقد نشره سنة 1859 في مدينة مونيخ في المانيا اعتمادا على مخطوط الاسكوريال

– كتاب بداية المجتهد و نهاية المقتصد : لقد الف ابن رشد عدة كتب في الفقه و لكن لما كان جده فقيها مرموقا نسب الى الحفيد كاب جده، يوجد الكتاب في مسجد الزيتونة في تونس في اواخر القرن 19،مخطوط منه [2]

د– فـــي الـــطـب :

كتاب الكليات : اشهر كتب ابن رشد في الطب،وقد ترجم للاتنية تحت اسم كولجيت الف سنة 1162 ويوجد منه ثلاث مخطوطات :

– مخطوط المكتبة العامة في لننغراد

– مخطوط المكتبة الوطنية في مدريد

- مخطوط غرانطة

[1] عاطف العراقي النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، مرجع سابق ص369

[2] فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ، مرجع سابق ص87

له تلخيصات لمعظم كتب جالينوس الطبيب،و مقالات في المزاج وحميات العفن وفي نوائب الحمى و الترياق .[1]

المطلب الثالث: كتب المشكوك في نسبها لابن رشد

1 – المقدمات الممهدات: طبع هذا الكتاب بالقاهرة عدة مرات مثلا سنة 1906 وقد نسبه الى ابن رشد جورجي زيدان يذكر ان المؤلف توفي سنة 520وهي سنة وفاة جدّ ابن رشد الفيلسوف، اما فهارس المخطوطات فلا تذكر هذه البيانات مخطوط الزيتونة في تونس الذي اشار اليه " كوديرا " منسوب الى ابن رشد بالتحديد كذلك مخطوط فاس المعنون " مقدمات ابن رشد " الذي اشار اليهو كذلك في القاهرة في دار الكتب فقه مالك وينسب المخطوط الى ابن رشد الى ابن أصيبعة من ينقله يذكرون لابن رشد كتاب المقدمات في الفقه، ولكن هذا خطأ قد سبق لمنيك ات يشير اليه ومما شك فيه وان "المقدمات " هو الجد كما يشير اليه ناشر الكتاب عندما يذكرون سنة وفاة المؤلف يقول: ان ابن رشد الجد هو مؤلف " المقدمات " ويضيف مباشرة يروي " عن ابي جعفر بن رازق ويؤكد هذا ابن بشكوال في كتابه الصلة فهو عندما يتكلم عن ابن رشد الذي عاش من سنة 450 الى 520، يقول عنه: روي عن ابي جعفر احمد بن رزق هذا يوفق تماما ما جاء في مقدمة " المقدمات " عندما يقول المؤلف ان شيخه ابو جعفر بن رزق وقد اصاب رينان وبروكلمان عندما نسب هذا الكتاب الى ابن رشد

2– كتاب الحج :ذكر هذا الكتاب "لاجومينا" في فهرسه لمدينة " باليرمو" و نسبه لابن رشد الفيلسوف،و لكن بين" نالليو "إن هذا الكتاب قطعة من كتاب البيان لابن رشد الجد .

3– مسألة من كتاب ابن رشد في ماشية تكون مريضة :هذه النبذة تشغل صفحتين من المخطوط رقم 342 من مكتبة ميونخ و في رأي "نالليو" هي أيضا قطعة من كتاب البيان .

4– **فرائض ابن رشد** : يذكر فهرس المتحف البريطاني للمخطوطات العربية كتاب فرائض ابن رشد و هو مخطوط 9497 مكون من سبع ورقات،و هو يقول :إن المؤلف هو ابن رشد الذي

[1] جورج شحاتة قنواتي ، مؤلفات ابن رشد،دط ، مؤسسة الهنداوي، مصر 1978،ص173

توفي سنة 595 هـ أي فيلسوفنا، و لكن بروكلمان يدرج هذه الرسالة التي يسميها "جريس " بين مؤلفات ابن رشد الجد و البداية المذكورة في الفهرس هي :

فرائض الوضوء ثمانية، منها أربعة متفق عليها عند جميع أهل العلم و هذه الجملة تكاد أن توجد حرفيا في كتاب "المقدمات ألممهدات و من الممكن أن تكون هذه الرسالة جزءا من المقدمات .[1]

5-البيان والتحصيل: إن واضعي فهرس الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع القرويين بعاصمة فاس يقولون إن من الكتب الثمينة الموجودة في المكتبة مخطوط لكتاب البيان والتحصيل، للقاضي أبو الوليد ابن رشد، وقد ذهب الاستاذ ألفريد بل أن ابن رشد المذكور هو الفيلسوف و هذا خطأ، أذ أبو بكر بن خير المتوفي سنة 575 هـ و هو معاصر ابن رشد الفيلسوف ينسب كتاب البيان لابن رشد الذي عاش من 450 إلى 520هـ أي الجد الفيلسوف .

و صحيح أن ابن أبي أصيبعة يذكر في أول قائمته لمؤلفات ابن رشد كتاب التحصيل وهو يصفه هكذا جمع فيه اختلاف أهل العلم من الصحابة و التابعين و تابعيهم و نصر مذاهبهم، وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف و لكن "فطن مونك" إلى أن هذه النسبة غير حقيقية، فالكتاب لجده الذي كان يفسره سنة 518- 519هـ .

و لعل الباحث يتساءل عما إذا كان هناك كتابان منسوبان إلى عائلة ابن رشد و قد يخطر هذا في ذهن من يقرأ فهرس القرويين حيث يوجد ذكر عنوانين "البيان و التحصيل" و"البيان و التحصيل و الشرح و التوجيه مع الاشارة إلى رقمين مختلفين،و لكن يلاحظ "بويج " أن الذي قام بتحضير هذا الفهرس هو تلميذ للأستاذ BEL "بل" أمناء المكتبة أنفسهم .

6-المسائل الملقوطة في كتب المبسوطة : في دار الكتب يوجد مخطوط، فقه مالك بخط مغربي جميل يحمل العنوان المذكور، وقد نسب الفهرس المخطوط للمكتبة، هذا المخطوط للحفيد ابن رشد و في رأي بويج لا يوجد أي مبرر لهذه .

[1] جورج شحاة قنواتي ،مؤلفات ابن رشد،مرجع سابق ص189

أما "كوديرا" فقد أشار إلى مخطوط في تونس عنوانه "متن مقدمة ابن رشد" و إلى شرح و إلى شرح نظم مقدمة ابن رشد،و ظن أن ابن الفيلسوف و هذا خطأ الذي يناقش الموضوع و يميز بين المقدمة و المقدمات . [1]

[1] جورج شحاة قنواتي ،مؤلفات ابن رشد،مرجع سابق،ص190

المبحث الثاني: ابـــن رشـــد الفقيـــــه ومحنته

المطلب الاول: ابـــن رشـــد الفقيـــــه

وابن رشد الفقيه، كابن رشد الطيب و ابن رشد الفيلسوف، محصل محيط بموضوعه ويستقضي الاهم من أصوله و فروعه، وقد كان على مذهب الامام مالك كأكثر أهل المغرب ولكنه كان يتتبع المذاهب في المسائل الاخلاقية و له كتاب في الفقه سماه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)يدل اسمه على منحاه في التأليف،فأنه نافع المبتدئين المجتهدين والمحصلين و المتوسعين، و قد كان ذكر ابن أبي أصيبعة و غيره كتاب المقدسات في الفقه بين كتب ابن رشد الحفيد و هو خطأ يسهل التنبيه إليه لمن ألقى نظرة على الكتابين، إذ هما في موضوع على نسق متقارب من التوسط بين الاسهاب و الايجاز، وكان يشر ابن رشد في كتابه فيقول كما حكاه جدي رحمه الله عليه في المقدسات فيهو على التحقيق من مؤلفات الجد لا من مؤلفات الحفيد و نحن ناقلون هنا كلامه في القضاء على سبيل المثال لإحاطته وتدوينه و رأيه في مهام عمله .[1]

و كان يفرغ في فتواه في الفقه كما يفزع في فتواه في الطب، كما ألف في الفقه كتابا هو بمثابة ' الكليات 'فيه أعنى الضروريات، وإذا كان الزمان لم يسمح له بتأليف كتاب الجزئيات الطب،ما عدا رسائل و كتب جالينوس، و الحق أن الاجتهاد، هو ما يطبع جميع مؤلفات ابن رشد كما سنلاحظ ذلك عند الحديث عن مؤلفاته أما هو فسنقتصر على مجال الاجتهاد والفتوى وهنا يبرز كتابه " فصل المقال "بوصفه فتوى، نقض للفتوى، التي أصدرها الغزالي، يلتمس فيها وسيلة للدفاع عن الفلسفة والتوفيق بينهما و بين الدين . [2]

و هو يطرح المسألة على صعيد الاجتهاد الفقهي، فالكتاب إذا فتوى استئناف أو نقض في شرعية الفلسفة، هذه الفتوى الاستئنافية تستند كجميع الفتاوى والاحكام القضائية، على حيثيات

[1] عباس محمود العقاد ، ابن رشد ، مرجع سابق ، ص113

[2] محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، مصدر سابق،ص83 ،84

يعرضها الفقيه الفيلسوف، عرضا مفصلا، يعتمد فيه على المقول و المنقول معا، موظفا ثقافته الفقهية و الكلامية والفلسفية الواسعة و قدرته الجدلية و البرهانية الفائقة .[1]

و ابن الوزان (543هـ.1488مـ)تلميذ ابن رشد هو جامع الفتاوى و ناسبها إلى مؤلفها و ناشرها .ثم إن كتاب "بداية المجتهد و نهاية المقتصد " ليس من تلك الكتب التي يصدق فيها المثل القائل " خذ من هنا و من هنا و قل هذا كتابنا "كلا إنه كتاب تحليلي تسود فيه الروح الرشدية في كل سطر من سطوره، ولقد أعطى ابن رشد في هذا الكتاب أسباب الخلاف بين المذاهب الفقهية السنية الاربعة بصورة لا يقدر على مثلها إلا متمرس على التعامل مع الامور من زاوية رد الفروع إلى أصولها بتتبع الرابطة السببية و اعتماد المنهج المقارن إنه فعلا كما قال عنه الابا: كتاب "لا يعلم في فئة أنفع منه و لا أحسن مساقا ".[2]

المطلب الثاني :مـــحـنـة ابـن رشـــد

يحتاج المؤرخ في كل مصادرة فكرية أو دينية إلى البحث عن سببين :

أحدهما معلن والاخر مضمر، فقليلا ما كان السبب الظاهر سبب آخر يدور على بواعث شخصية أو سياسية تهم ذوي السلطات، ويسري هذا على الشعراء كما يسري على الفلاسفة ويسري على الجماعات كما يسري على الآحاد . [3]

أما سبب النكبة فمختلف فيه وقد عللها المؤرخون بعلل شتى و لكن السبب الحقيقي واحد و هو أن كل حكيم ذي مكانة يكثر أعداؤه وحساده الذين يغارون من شهرته و ينقمون عليه علو كعبه و ترفعه وهؤلاء الحساد و المقاومون يظهرون تارة باسم الدين و طورا باسم الاخلاق والفضيلة و تارة باسم السياسة و الحقيقة أنهم أعداء شخصيون للرجل العظيم .[4]

وهناك من يقول بان سبب هذه المحنة يرجع إلى أن أبا الوليد لم يكن فظنا عندما أظهر شدة الولاء والمحبة لحاكم قرطبة أبي يحي المنصور أخي المنصور أخر عليه صدر أمير

[1] المختار بن الطاهر التليلي ، فتاوي ابن رشد ،ط1، دار الغرب الاسلامي ، بيروت لبنان1987 ،ص21

[2] محمد ابن احمد بن محمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،ط1،مكتبة العلم القاهرة 1415هـ ص19

[3] عباس محمود العقاد، ابن رشد ، مرجع سابق،ص21

[4] ابي الوليد محمد بن احمدبن محمد ابن رشد القرطبي، مصدر سابق،ص05

المؤمنين، وقد ذكر كل من الانصاري وابن أبي صيبعة سببا آخر، وهو أن (مما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنه في شئ من العلوم يخاطب المنصور وتكلم معه أو بحث عنه في شئ من العلوم يخاطب المنصور بأن يقول نسمح يا أخي .)[1]

ونذكر في سيرة المنصور، غير أن جميع المؤرخين يختمونها بما ختم المنصور به حياته أعني محنة 'ابن رشد' فقد حاكمه وأحرق كتبه و فرض عليه الاقامة الاجبارية في قرية أليسانة قرب قرطبة لمدة سنتين، ثم نزع من ذل كله و جنح إلى تعلم الفلسفة وأرسل يستدعي أبا الوليد من الاندلس إلى مراكش للاحسان إليه و العفو عنه، فحضر أبو الوليد رحمه الله إلى مراكش فمرض بها مرضه الذي مات منه، ثم توفي المنصور في السنة نفسها 595هـ .[2]

ويمكن القول بأن نكبة ابن رشد برجع إلى أسباب دينية و فلسفية و لا ترجع إلى أسباب سياسية، إذ أن فصل أي حادثة عن التيار الذي كان موجودا بالأندلس والذي تبين فيما سبق لا يساعد اطلاقا على الذكية اذ يبدو لنا السبب الحقيقي في تلك النكبة هو نهويلات بعض الغلاة من الفقهاء، ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشئ الذي يتنافى والفلسفة، فمرد تلك النكبة، الصراع بين المفكرين الاحرار وغلاة الفقهاء، اذ لا يعد الفقيه مسؤولا عما حدث لابن رشد لانه في جملته لا يتعارض و النظر العقلي كما سيتبين، وكان ابن رشد نفسه فقيها، وكذلك لم تغفل دراسته للتوفيق بين العقل و الشرع، القياسي الشرعي، بل اعتمدت عليه كمبرر لدفاع عن النظر العقلي و محاولة التوفيق بين الفلسفة و الدين .

ولكن ماذا نفعل حيال قوم اتخذوا من الفقه ستارا لإغراضهم التي يسعون إليها و يقطعون بها المسلك أمام خصومهم في المجال الفكري (فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم و صناعتهم و إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية .

[1] محمود قاسم ،مرجع سابق،ص19

[2] محمد عابد الجابري ، مصدر سابق،ص60

فتصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفروزندقة، جاء من جانب بعض الفقهاء، اذ أنهم رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكري إلى علوم الاوائل على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها، و إذا كانوا قد هولوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور، فإن هذا قد أداه إلى تقييد الفلسفة تأييدا لهم و تزلفا إلى الشعب، وبذاك يكون الفقهاء قد أثاروا قلب المنصور ضد ابن رشد اعتمادا على دراسته للفلسفة التي لا يمكن إغفالها حين تفسير نكبته، إذ أنها أدت إلى خلق عدد من الاعداء سعوا إلى جعل اعتقاده موضوع شك عند المنصور[1]

[1] عاطف العراقي ، مرجع سابق،ص48،ص49

المبحث الثالث: الفلسفة الرشدية في العالم اللاتيني الغربي

المطلب الاول :تعريف بفلسفة ابن رشد

وعلى الأصح أنهما فلسفتان لا فلسفة واحدة:

فلسفة ابن رشد كما فهمما الأوربيون في القرون الوسطى وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا

ويلاحظ عليها ثلاث :

أولهما :أنهم اعتمدوا في فهمهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصا ته لبعض كتبه، ومهما يكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فأراد الفيلسوف العربي لا تطابق اراء الفيلسوف الاغريقي في كل شئ .

ثانيهما: انهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات مترجمة الى اللغة اللاتينية او العبرية، ولا تخلو الترجمة من اختلاف .

ثالثهما :أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الاوربيين في ابان سلطان محكمة التفتيش التي كانت تعتب الفلسفة العربية الاندلسية على الخصوص، وتحرم الاشغال بالعلوم التي تخالف أصول الدين في تقديرها، فمن الطبيعي أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه .و ان تؤكد كل فكرة تلوح عليها المخالفة، وان جاز تأويلها على عدة وجوه .

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدها فالمعول فيها على كتبه {كمنهاج الادلة} و{فصل المقال} و على أرائه التي يبديها في سياق مناقشاته كتلك الاراء التي قال بها في ردوده على الغزالي من كتاب {تهافت التهافت }ثم على ارائه في شرحه للمقولات وتفسيره لما بعد الطبيعي،و ما شابه هذه الاراء في الكتب الاخرى يتيسر الوصول اليها .[1]

[1] عباس محمود العقاد ، ابن رشد (ط6) دار المعارف، دس،ص30-31

برهنة ابن رشد على وجود الله : يرفض ابن رشد طريقة المتكلمين في اثبات وجود الله تعالى على أساس القول يحدثون العالم و أن له محدث هو الله تعالى، وايضا يرفض طريقة "الفارابي "و ابن سينا في اثبات وجود الله تعالى على القول بالممكن والواجب، ويقيم ابن رشد أدلته على وجود الله تعالى، ويستقيها من القرآن و أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى كثيرة أظهرها دليلين هما :{دليل العناية و دليل الاختراع} .

أولا: دليل العناية

يقوم هذا الدليل على موافقة جميع الموجودات لوجود الانسان، وذلك يتبين من تامل تلك الموجودات و موافقتها للإنسان، فالليل والنهار والشمس والقمر، والحيوان والنبات، وكذلك تظهر العناية في أعضاء البدن، وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده، وهو نفسه ما يهدي اليه الكتاب العزيز[1]. قوله تعالى {أَلَمْ نَجْعَلْ الأَرْضَ مِهادًا (6) وَ الْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) وَ جَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9)وَ جَعَلْنَا الْلَيْلَ لِبَاسًا (10) وَجَعَلْنَا الْنَهَارَ مَعَاشًا(11)وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا(12)وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وهَاجًا (13)وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا(14)لِنُخرِجَ بِهِ حَباً وَنَبَاتًا (15) وَجَنَاتٍ أَلْفَافًا (16).(سورة النبأ).[2]

ثانيا: دليل الاختراع

وهذا هو الدليل الثاني الذي أخذ به ابن رشد للبرهنة على وجود الخالق، وهو دليل الاختراع، أي الاستدلال بوجود الخالق، وهذا الدليل يبنى على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس إحداهما أن هذه الموجودات مخترعة و هذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى {إنّ الّذِينَ تدْعُونَ مِنْ دُونِ الله لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَ لَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ } فإننا نرى أجساما جما دية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بها هاهنا و مسخرة لنا .

[1] عاطف العراقي ، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية ،ط1، دار الرشاد ، السودان،2000، ص 109،110

[2] سورة النبأ الآية(8،16)، رواية ورش ، دار الخير للطباعة ،ص466.

الثاني فهو، إن كل مخترع له ومخترع فيصبح من هذين الاصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له ومن الآيات التي تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع قوله تعالى { فَلْيَنْظُرْ الانْسَانُ مِمَا خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دافِقٍ (6) } وَ قَوْلَهُ { أَفَلاَ يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (7)} .[1]

وجود الخــالق: يرى ابن رشد أن اول ما ينبغي أن يبتدأ به في الفلسفة هو التدليل على وجود الخالق، ومعرفته معرفة يقينية، وقد بدأ ابن رشد بعرض آراء الفرق الاسلامية المعروفة في عصره بالأندلس فإذا هي:

أ-أهل الظاهر: ترى هذه الفئة أن الوحي هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الخالق،وأنه يكفي أن النبي قد أخبر بوجود الآله لكي يؤمن الناس به .

و قد نعت ابن وشد هذه الفئة بالجهل، وبلادة القريحة وضعف التفكير .

ب- الاشعرية :وهي فرقة كان مؤسسها معتزلياً، و معنى هذا أنها لا تزال تحمل بعض الافكار المعقولة والمبادئ العقلية والمنطقية .

اعتمد الاشاعرة في اثبات وجود الخالق على دليلين ونظريتين .

أ – نظرية الجوهر الفرد .

ب- نظرية الواجب و الممكن.

ويرد ابن رشد قائلا: إن هذه النظرية يقينية، وأنها معقدة، حتى على الحاذقين بالجدل، والحقيقة في رأي ابن رشد: إن الله خالق الماهية و الوجود دفعة واحدة، و يتابع ابن رشد تحامله على ابن سينا قائلا (بأن نظريته هذه ليست خاطئة فحسب، وأنما هي خطر العامة من الناس، لأنها توهمهم أن الله ليس حكيما في خلقه، قدم أبو الوليد دليلين على وجود الخالق هما دليل العناية، ودليل الاختراع . [2]

الصفات الالهية :لقد كانت مشكلة الصفات الالهية من المشاكل الكبرى التي فرقت بين مفكري الاسلام و كانت موضع نقاش بين المتكلمين، و كان لابن رشد في هذه المسألة موقف

[1] سورة الحج، (72-73)،ص273، سورة الطارق(4-7)،ص473، الغاشية(16-17)،ص475

[2] مسطفى غالب ، ابن رشد ،د،ط دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان 1995،ص115-116-117

خاص و قد اتفق المسلمون رغم اختلافهم في بعض التفاصيل على أن الذات الآلهية لما كانت لا تتضمن أي نوع من التركيب فإنه من المستحيل إذن أن يستطيع المرء تعريفها بالجنس أو الفصل .

وقد اعتمد ابن رشد على حقيقة اسلامية كبرى وهي التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، إذ يرى أنه لا يمكن معرفة الصفات الالهية إلا بكلتا الطريقتين :هما طريقة (التشبيه) وطريقة (التنزيه). أما الطريقة الاولى :التشبيه فهي التي تستخدم في اثبات بعض الصفات الايجابية إلى الله تعالى و هي الصفات التي تعد كما في مخلوقاته وتقتضي الطريقة الثانية: التنزيه: إلى تقرير مخالفته سبحانه وتعالى للحوادث من أوجه النقص التي تنطوي عليها ولهذا سميت بطريقة التنزيه

وقد وجه ابن رشد مشكلة كبرى بشأن العلم الالهي و هي مشكلة شغلت تفكير الفلاسفة، ونعني بها مشكلة العلم الكلي أو الجزئي، لقد سلك ابن رشد في هذه المشكلة مسلكا فرديا عندما بين أنها مشكلة عامة، لأن الفلاسفة السابقين لم يفرقوا تفرقة حاسمة بين العلم الالهي و العلم الانساني ويرى ابن رشد أنه لا يصح أن يصرح للجمهور بأن علم الله قديم أو حديث، و إنما ينبغي أن يقال لهم أنه لا سبيل إلى المقارنة بين عالم الغيب و عالم الشهادة .[1]

المادة الأولى والصورة الجوهرية :

ابن رشد يريد توضيح تعاليم أرسطو إنما مها، ويقول لقد شرحنا طبيعة جوهر السماء ماهي و ما قلناه مطابق لما أثبته أرسطو في مؤلفاته ولما ينتج عن اقاويله .

ويتمثل غرض ابن رشد في طلب مادة الاجرام السماوية وصورتها ماذا يمكن أن تكون، إن هذه المادة و الصورة لا يمكن ان تكون من نوع المادة و الصورة اللتان هما للجواهر القابلة للكون و الفساد، وإذا أمكن أن نطلق اسمي المادة و الصورة على شيئين يمكن أن يحصل من

[1] محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الاسلامية بين الاصالة والتقليد،ذ1، عالم الكتب الحديث الاردن ،2013،ص227-228

اجتماعهما جوهر السماء و صورتها في مقام أرفع بكثير من مقام المادة السفلية و الصورة التي نجدها فيها بحسب المتقدم و المتأخر .[1]

الاتصال: يأخذ ابن رشد عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه (النفس) و خلاصة ذلك أن في الكون عقلا فاعلا و عقلا منفعلا، فالعقل الفاعل هو عقل عام مستقل عن جسم الانسان وغير قابل للامتزاج بالمادة وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوة النفس،و إنما يقع العلم و المعرفة بإتحاد هذين العقلين :ذلك أن العقل المنفصل يميل دائما للاتحاد بالعقل الفاعل كما أن القوة تقتضي مادة تنفذ فيها والمادة تقتضي شكلا توضع فيه،و لا يتم هذا الاتحاد بواسطة العقل الاكتسابي الذي تقدم ذكره وإنما وظيفة العقل الاكتسابي إيصاله

إلى حرم الخالق الازلي دون أن يدغمه به، وأما ادغامه و اتصاله به فذلك أمر لا يتم غلا بطريق (العلم)فالعلم اذا هو سبب (الاتصال) بين الخالق و المخلوق .[2]

فلسفته الادبية: مما هو جدير بالذكر أن العرب يهتموا بالمؤلفات اليونان الادبية اهتمامهم بمؤلفاتهم الفلسفية والمنطقية والطبيعية، ولعل السبب في ذلك أن مؤلفاتهم الادبية كانت مخصوصة بهم .

إن فلسفة ابن رشد الادبية لم تشغل سوى حيز صغير بإزاء فلسفته الطبيعية وقد كان الخلاف بينه وبين المتكلمين في الفلسفة الادبية شبيها بالخلاف بينه وبينهم في فلسفته الطبيعية وعند الكلام على مسألة (الاسباب) أن هذه المسالة هي النقطة التي تدور عليها كل المسائل الفلسفية و الدينية بين ابن رشد و مناظريه فإن مناظري ابن رشد من المتكلمين كانوا يقولون أن الله يصع الخير لأنه يشاء صنعه، وهو يشاء صنعه لا لسبب داخلي لازم و سابق لارادته بل عبارة عن إرادة مطلقة غير مقيدة بسنن و قواميس،و لذلك قال لهم إبن رشد في شرحه كتاب أفلاطون في الجمهورية إن مذهبا كمذهبهم ينقض كل مبادئ العدل و الحق و يهدم كل قواعد

[1] ابو يعرب المرزوق، مصادر الفلسفة العربية،ط1 دار الفكر ، دمشق،2005،ص285-286

[2] مجيد العبيدي فلسفة المادةوالصورة عند رشد،د ط ، دار نينوى ، دمشق سوريا2009،ص51-52-53

الدين التي يقولون إنهم يدافعون عنها، وأما حرية الانسان فهو يقول فيها ما خلاصته إن الانسان غير مطلق الحرية تماما ولا مقيدها تماما، وذلك أنه إذا نظر إليه من جهة نفسه وباطنه فهو حر مطلق لان نفسه مطلقة الحرية في جسمه، و لكن إذا نظر إليه من جهة حوادث الحياة الخارجية كان مقيدا بها لما لها من التأثير على أعماله . وهو يقول إن هذا هو السر في أن القرآن يجعل الانسان تارة مختارا و تارة مقيدا .[1]

فلسفته الطبيعية : وضع ابن رشد عدة مؤلفات في الحركة و السكون و الزمان، والنفس والعقل، و المادة و الصورة، و ما إلى ذلك .و كما بث أكثر نظرياته حولها في كتبه الاخرى . [2]

هكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شئ طبيعة خاصة و فعل معين، وأن هذا يتبين بوضوح في الاجسام المادية، فإن القوى التي تكون بغير نطق، اذ قرب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هناك أمر عائق من الخارج، فأمر عائق من الخارج، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعل المنفعل، فالنار مثلا إذا قربت من الشئ المحترق و لم يكن هناك عائق يعوقها عن الاحراق بالضرورة إذا الاجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع، تارة أخرى تتحرك حركة طبيعية، فالنار تتجه إلى فوق ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر، وإذا كان السكون إلى الاسفل يعيد طبيعيا للأرض، فإنه يعد غير طبيعيا للنار، هنا التأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر، و فعل كل موجود من الموجودات . [3]

المطلب الثاني : الرشدية اللاتينية

واجه الفكر الرشدي عند وصوله أوربا جملة من العقبات، تمثلت في معارضة الكنيسة له بتحريمها قراءة كتب ابن رشد، إلا أن ذلك لم يمنع من انتشاره بين فئة من الفلاسفة المسيحيين

[1] فرح انطون ،مرجع سابق ص 131-132

[2] مصطفى غالب مرجع سابق ،ص140

[3] عاطف العراقي ، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية ،دط المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة2004ص90

أمثال "سيجرالبرابنتي" وتلامذته، الذين تأثروا بالفكر الرشدي وبدورهم شكلوا مذهبا فلسفيا عرف في تاريخ الفلسفة المسيحية باسم الرشدية اللاتينية.[1]

مفهوم الرشدية اللاتينية :هو الاثر الذي خلفه ابن رشد في المفكرين الآتنين بداية من القرن الثالث عشر الى حدود نهاية القرن السادس عشر، الاول موصول بوفاته سنة 1198 والثاني موصول بتشكيل حركة الأنوار فتعود اصولها الى الترجمات اللآتنية لشروحات ابن رشد على ارسطو، وماتسمت من تغيرات جذرية وسميت الحضارة الغربية وان لم تقطع بعد قاطعاتها

نهائيا مع السمات الفكرية لما اصطلح علي تسميته بالعصور الوسطى احسن تعبير عن ادراك مكانة ابن رشد عند الغرب قيمة المعرفية عندهم تتلخص في عبارة دقيقة منسوبة ذلك الذي كتب " الشرح العظيم" هذا هو ابن رشد عند معاصريه او عند الذين عاشوا في القرون التي تليه[2]

المعالم الرئيسية للرشدية اللاتينية: قبل ان نخوض في الحديث في هذا الموضوع نود ان نشيرالى اخطاء شاع طويلا نتيجة لسيطرة كتاب "رينان" على عقول علماء فلسفة العصور الوسطى،كان رينان يعتقد انه وجد في القرن الثالث عشر معلقات للرشدية وهما المدرسة الفرنسيسكانية وجامعة باريس،ويرجع ذلك الى خلط دائما بين مذهبين عربيين جدا من حيث مضمونها ومن حيث نتائجها في مجال الاخلاق والدين، ونقصد بهما وحدة العقل الفعال ووحدة العقل الممكن والحقيقة ان الرشدية لم تقل بما بمناسبه لها "موندونديه" متأثرا برينان فالرشدية لم تنكر لا العناية الالهية ولا الحرية الانسانية كما انها لم تكن الفلسفة الوحيدة التي قالت بوحدة العقل، او قصدنا بذلك وحدة العقل الفعال، وان كانت تميزت بالقول بوحدة العقل الممكن قد يكون هذا هو ما نسب اليها خطأ في العصور الوسطى بفعل الاساطير التي نسجت

[1] رومان سعيدة الفكر الرشدي في اوربا المسيحي وما بين القرنين 13 -15م ، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة ، زيغمي احمد، قسم العلوم الاجتماعية ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة قاصدي مرباح ورقلة 2015-2016،ص66-67

[2] نصير مرؤة ، تاريخ الفلسفة الاسلامية، د. ط، دار عويدات، بيروت لبنان 2004،ص373

حول اسم صاحبها، ولكنه لا يعبر أبدا عن حقيقتها وكان توماس هو اول من استخدم تعبير averroiste اي الرشيديون في كتابه في وحدة العقل وهناك من المؤرخين من يوسع معنى لفظة رشدى حتى يجعلها تشمل كل الاتجاه الارسطي الذي لا يحفل باللاهوت، ولا مطالب الفلسفية للعقيدة ومن هؤلاء "دونكبر" و"جربمان" ، ونجست الروايات حول ابن رشد حتى جعلت منه اسطورة ولقد نسب لهذا القول الشهير هناك ثلاثة اديان احدهما مستحيل وهو المسيحية، وثانيهما لا يصلح إلا للأطفال وهو اليهودية، اما الثالث وهو دين الخنازير فهو الدين الاسلامي، ولعب ابن رشد دورا مزدوجا في كل الفلسفة المدرسية، فهو من جهة صاحب الشرح الكبير اعظم مفسر أرسطو الذي يقدره حتى الذين يحاربونه

النظرية الاولى: خلق الله مباشرة موجودا واحدا فقط، اما البقية الموجودات فلا تخلف الا بوسائط، ان العلة الاولى لكونها لامادية وبسيطة لا يمكنها ان تخلق مباشرة إلا موجودا واحدا، وهذا المخلوق يكون اقل كمالا من الله وان كان ذا طبيعة عاقلة مثل الله وينتج عن هذا المخلوق الاول، إلا هو العقل الاول، عقل ثاني وهكذا على التوالي مع ملاحظة أن كل عقل يتحد بفلك سماوي وتنشأ الموجودات الارضية في النهاية بواسطة هذا الخلق التدريجي، والله يجهل كل هذه الموجودات ولا يحفل بها بالمرة ومن هنا فهو لا يعرف الممكنات، وتتعارض هذه النظرية مع مجموعة من النظريات المدرسية إلا وهي خلق الله المباشر للموجودات ومشاركة العامة الاولى في نشاط العلة الثانية، وعلم الله بالجزئيات ول اموجودات الدنيا فقد قال الرشديون اللآتنيين بهذه النظرية فعلا، وان كنا سنيين عند حديثنا عن الخلق عن ابن رشد انه لم يقل بها انما جاءت هذه النظرية نتيجة للتأثر الفيض الافلاطونية

النظرية الثانية: انكار حرية ارادة الفعل الخلاق، وإنكار طابع الامكان للموجودات ووفقا لهذه القضية او النظرية فان كل المخلوقات ضرورية وهي بالطبع ملازمة الله في الوجود منذ القدم، كما ان كل العقول ضرورية ايضا وقديمة قدم الله، وهي بطبيعتها موجودة مع الله، اما المدرسيون المسيحيون فيذهبون على العكس الى ان العالم المادي قد بدأ في الزمان

النظرية الثالثة: الحتمية الكونية وبمقتضى ان يكون للأجرام السماوية تأثير كامل على الموجودات الأرضية اي ان الموجودات السماوية والعلاقات الموجودة بينها هي التي تتحدد بحتمية ما يحدث على الارض، وفي هذه الحالة تخضع الحياة الفردية بدورها للحتمية وتختفي في حرية الارادة

النظرية الرابعة: وحدة العقل الانساني او وحدة النفس كما يطلق عليها عموما وهي اشهر النظريات الرشدية على الاطلاق، يعترف الرشديون بان لكل فرد جسد ونفس حساسة، إلا انهم يذهبون الى ان الجنس الانساني كله يشترك في نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الافراد وتحقق هذه النفس النوعية [1]

التي لا تلعب دور الصورة الجوهرية اتحادا عابرا وعارضا مع النفس الحساسة التي ينفرد بها كل فرد ويكفي هذا الاتحاد العابر في رأي الرشديين التفكير وكان من الطبيعي ان تحظى النظرية من دون النظريات الرشدية الاخرى بأكبر قدر من الهجوم المحافظين المسيحيين

اذ بدت لهم خيانة واضحة لفكر ارسطو، خاصة وهي تصدم برؤيتهم لفكر ارسطو بإحساسهم بقيمتهم الفرية اعتقدت المدرسة المسيحية ان العقل الفعال عند ارسطو مبدأ الهي يأتي للإنسان الفرد الخارج ليستقر في نفسه، بينما كان فلاسفة العرب يعتقدون ان يظل خارج النفس الفردية، ولا يلمسها عن قرب، كانت نظرية وحدة النفس لقولها بان الشخص الفرد لا يفكر انما العقل المفارق هو الذي يفكر تصطدم بعنف مع الايدولوجية المدرسية، ففي رأي هذه الاخيرة ان القول بهذه النظرية لا يفسر كون الناس جمعيهم لا يفكرون في اي شيء بنفس الطريقة وكونهم لا يفكرون طوال الوقت كان القول باتحاد العقل النوعي (اي الكلي) بجسم الفرد اتحادا خارجيا يهدد نظرية الشخصية التي تتمسك بها المدرسية، تلك النظرية التي ينتج عن هدمها انكار الخلود الفردي، كما ان القول بخلود النفس النوعية الكلية وحدها دون النفس الفردية كما يترتب عليه انكار البعث للإفراد وإنكار الحساب .

[1] زينب محمود الخصيري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دط، دار التنوير 2007،ص87-88-89-90-91

النظرية الخامسة:

الحتمية السيكولوجية والخلقية : بما ان السلوك الانساني ضروري مثله مثل كل الظواهر الارضية الاخرى، فلم يعد هناك مجال للحرية الفردية ولا للمسؤولية التي هي اساس الاخلاق المدرسية

النظرية السادسة :

نظرية الحقيقتين: وهي من اهم النظريات الرشدية لما كان يعارض هذه النظريات الرشدية السابقة مع العقيدة الكاثوليكية امرا واضحا، ولما كان الرشديون في القرن الثالث عشر يتمسكون باحترامهم للعقيدة وللكنيسة: فقد لجأوا للقول بان ما هو حقيقي في الفلسفة يمكن ان يقول اللاهوت بعكسه على ان يكون هذا الضد صحيحا ايضا

وسواء بهذا المبدأ ام لا (وسنرى انه تمسك بفكرة الحقيقة الواحدة دائما) فان الرشديين في القرن الثالث قالوا به، ولقد هوجمت هذه النظرية الشهيرة في قرار تحريم1277 لأنها تهدم مبدأ عدم التناقض الشهير وتقضي على العلاقات التي يرى المدرسيون انها ترتبط بين العقل والإيمان .[1]

النظرية السابعة: احترام ارسطوا وابن رشد ان الرشديين اللاتيين يتظاهرون بالخضوع بفكر ارسطو الذي جاء بالحقيقة الفلسفية، ويعد الاعتقاد في صدق فلسفة ارسطو وشارحه ابن رشد بمثابة المبدأ الاساسي عند رشدي في القرن الثالث عشر والقرون التالية الذين يستشهدون دائما بهذين الفيلسوفين في اي حديث، بعض هذه القضايا هي نتائج لقضايا رشدية لم يفصح عنها ابن رشد وتولى تلاميذه بالنيابة عنه القيام بهذه المهمة وهي قضايا تعبر في عمومها عن الاتجاه العام لفلسفة ابن رشد، وتعتقد ان دخول ارسطو ومعه ابن رشد في اوربا المسيحية خلق ثلاث تيارات فكرية :

التيار الأول: هو تيارا لاوغسطينين ذي النزعة الافلاطونية الجديدة، وهم علماء اللاهوت التقليديون الذين رفضوا ارسطو تماما لتعارض بعض نظرياته مع العقيدة المسيحية

[1] زينب محمود الخصيري، مرجع سابق ،ص92-93

التيار الثاني: فهو تيار الذي اخذ بالأرسطية في شكلها الرشدي والذي فصل بين مجالي الفلسفة واللاهوت.

اما التيار الثالث: فهو الذي يحاول التوفيق بين ارسطو وبين العقيدة مؤمنا بان ارسطو يحمل في طيات فلسفته افاقا كثيرة ومثمرة للفكر حتى في شكله اللاهوتي بحيث يمكن الاستفادة منه، وعملية التوفيق هذه تذكرنا بمحاولة الفلاسفة المسلمين التي سبقت هذه المحاولة المسيحية بعدة قرون، وعلى رأس هذا التيار الارسطي الارثوذكسي كما يطلق عليه القديس ألبيرت الكبير وتلميذه العظيم القديس توماس الاكويني[1]

[1] زينب محمود الخصيري، مرجع سابق ،ص94-95

خلاصة الفصل :

نستنتج من هذا الفصل أن أبن رشد وفلسفة وفكرة الذي مثل مجالا فسيحا للبحث في مختلف المسائل ألشائكة التي شدت الغرب والشرق على السواء وتتجسد مظاهرها في العلوم المتنوعة التي أبدع فيها أبن رشد وأثبت عدة نظريات لها مستوى راقي في تاريخ البشرية وإسهامات في المجال الفكري للعالمين الغربي والإسلامي.

الفصـــل الثالث

تمهيد

نستطيع القول بأن أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الإسلامي ترجع إلى بروز النقدي عنده هذا من جهة ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى وهذا يدل على تمسكه بخصائص لفكر الفلسفي وكان له أثر عميق، في مختلف الشعوب وبشكل متباين استفادت منه بلاد الغرب، التي كان له فضلا في بناء قاعدتها الحضارية، لكن الأمة الإسلامية لم تقتنع بالكثير من جوانب فلسفته، تميز ابن رشد بفكره وإنجازاته، كما أن هذا الفكر تعرض لسلسلة من الانتقادات والمعارضات سواء من معاصريه أو من النصارى الأوربيين اللذين ألقوا على فكره سهام الاتهام بالإلحاد والزندقة، وعلى رأسهم توما الأكوني ومن خلال هذا الفصل سنتعرف على تأثيره في فلسفة العصور الوسطى المسيحية واليهودية وكان في مقدمتهم أرنست رينان وسيجر البرابنتي وهو أشهر رشدي القرن الثالث عشر وأخلصهم وأيضا خصصنا الموقف النقدي لجورج طرابشبي في قراءته للعقلانية الرشدية المستقلة.

المبحث الاول: الاطراف المعارضة والمؤيدة لفلسفة ابن رشد

المطلب الاول :موقف الفلاسفة المؤيدين

موقف المستشرق رينان: اهتم رينان كثيرا بابن رشد لهذا كانت رسالته حوله وقد تناوله بتحليل عميق جدا،و ذلك استناده على الاثار والمصادر التي وجدها في الخزانة الاوربية حوله، وما أكثرها و أشيعها و الذين كتبوا عن ابن رشد الكثير من الاساتذة أشهرهم "سيجر البرابنتي "الذي قال عن ابن رشد :إن لدينا الحقيقة التي يعلمنا إياها أرسطو و ابن رشد، وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هي التي يعلمنا اياها النقل،و كثيرا ما نجد اختلافا بين العقل والنقل، فرى سيجر هذا يبدو أنه يسير على نفس الخط الذي سار عليه ابن رشد حينما وفق بين الشريعة و الفلسفة أو بين العقل و النقل .

وحينما يتحدث رينان عن ابن رشد يصفه دائما بفيلسوف قرطبة، ثم يصوره في ثوب ذلك الفيلسوف الذي احتقر في وسط مجتمعه بعدما يعرض مختلف الروايات التي كانت سبب سخط الناس عن ابن رشيد حيث يقول:" ومهما يكن من امر هذه الحكايات فانه لا يمكن الشك في ان الفلسفة كانت عامل محنة ابن رشد الحقيقي وذلك انها صنعة له من الاعداد الاقوياء من جعلوا صحة اعتقاده موضع شبهة لدى المنصور، وكذلك كان جميع المثقفين الذين اثار طالعهم الحسد عرضته لعين الاتهامات .[1]

ويدعوا المنصور اعيان قرطبة، ويأمر بحضور ابن رشد، ويلعن مبادئه، ويقضي بنفيه، ويأمر في الوقت نفسه بإرسال مراسيم الى الاقاليم لمنع الدراسات الخطرة ولصنع ما يقتضيه احراق جميع الكتب التي تناولت هذه الدراسات، ولم يستثني ذلك غير ما هو خاص بالطب والحساب وأوليات علم النجوم التي لا غنى عنها للتوصل الى معرفة اوقات الليل والنهار واخذ سمت القبلة فالمشهد المصور عن فيلسوف قرطبة انه كان محتقرا من طرف مجتمعه، وقد دفع

[1] عليوي مجمد ، لفلسفة الاسلامية من المنظور الاستشراقي ارنست رينان، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في فلسفة الاسلامية ، كفيف فاطمة الزهراء ، قسم العلوم الاجتماعية كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، جامعة مولاي الطاهر سعيدة2016-2017 ص61-62

ثمن تحرره الفكري بتفكيره وإخراجه عن دائرة الاسلام ، ثم ينتقل رينان لتحليل الراي السياسي الرشدي للفلسفة اليونانية " ولا تنطوي سياسة ابن رشد على كبير ابداع كما منتظر، وتجدها كلها في كتابة "جوامع سياسة افلاطون "فالفيلسوف رينان يحاول ان يصور ابن رشد على انه كان نسخة مطابقة عن ارسطو وقد نقل افكاره في السياسة.[1]

موقف تقي الدين ابن تيمية: يمكن الحديث عن موقف ابن تيمية من ابن رشد، انه من الملاحظ ان ابن تيمية قد اهتم بدراسة اراء ابن رشد الفلسفية والكلامية اهتماما ملحوظا ، كما يتضح ذلك ، بصفة خاصة، من كتابه " درء تعارض العقل والنقل"

وذاك فضلا عن العديد من مؤلفاته الاخرى ويمكن القول على وجه العموم انه اذا كان ابن تيمية قد انتقد ابن رشد انتقادات عنيفة في بعض المواضع، فانه قد وافقه في مواضع اخرى، إلا ان ذلك يدل على موضوعية ابن تيمية في النظر ابن رشد، فان ابن تيمية قد قرر ان ابن رشد قد اعتنى عناية تامة بكتب ارسطو والقدماء، فاختصر كلامهم واعتنى بالانتصار لهم والذب عنهم، فانه من الملاحظ انه قد اثنى عليه، كما وصفه بأنه من اذكياء النظار، ومن جهة أخرى فان ابن تيمية كان يرى ان ابن رشد يعتبر من اقصد الفلاسفة رأي من اقلهم خروجا عن الشرع وذلك لأنه قد خالط علماء اهل السّنة وعلماء الحديث، لذلك فان كلامه قد جاء اقرب الى ضريح المعقول وصحيح المنقول، وذلك في بعض المسائل التي خالق فيها الفلاسفة، فانه من الملاحظ ان ابن تيمية كان يثنى على ابن رشد، وربما يوافقه ويؤيده.[2]

موقف محي الدين بن عربي: لقد كان ابن عربي يجل لابن رشد يحترمه، باعتباره من الشخصيات الفكرية البارزة في عصره، سواء في مجال العلوم الشرعية او العقلية وإذا كانت هذه نظرة احد المتصوفة، الذين لا يأبهون بعلوم اهل الظاهر على وجه العموم، فان هذا يعد دليلا واضحا على مدى علو مكانة ابن رشد في عصره، وذلك على الرغم وجه اليه من اتهامات من قبل الجمهور ورجالا لدين على السواء، وانه اذا كان ثمة خلاف واضح بين كل منها على

[1] عادل زعيتر ، ابن رشد والرشدية ، دط، احياء الكتب العربية القاهرة 1957 ،ص301

[2] ابراهيم تركي ،ازمة الرشدية العربية ،ط1، دار الوفاء الاسكندرية 2004،ص27-28

المستوى المنهجي الذي يتعلق بنظرية المعرفة بصفة خاصة فان هناك بعض مواضع الاتفاق بينهما على مستوى الموضوعي ويمكن ان يقال هنا ان اتفاقهما في هذا الصدد قد يبدو في اقرار كل منهما بقدم العالم، انه الملاحظ ان ابن عربي لم يتحدث عن فيلسوف بعينه كما تحدث عن ابن رشد، وذلك على الرغم من انه قد ذكر انه لقى وناظر بعض الفلاسفة، الامر الذي يعني فيما يبدو، انه كانت لابن رشد مكانة لا يمكن اغفالها لدى ابن عربي.[1]

موقف مراد وهبة: دراسة مراد وهبة حول "مفارقة ابن رشد " ويلخص هذه المفارقة في ان ابن رشد كان ممهدا للتنوير في اوربا ولقد وجه تفاؤله على الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تتخلق في اوربا في القرن الثالث عشر وحاجة هذه الاوضاع المتنامية الى الفكر عقلاني لمواجهة الجمود والتعصب الديني اي انه فسر ازدهار الفكر الرشدي في اوربا بعوامل موضوعية، وانتقال الى التساؤل حول ملحق بالفكر الرشدي من ظلام في العالم الاسلامي ورغم هذا انتصرت الفلسفة العقلانية الرشدية، ولعلنا لا نجد في دراسة مراد تحديدا معينا لمفهوم العقلانية عند ابن رشد، وان كنا نستخلصه مجمل دراسته ان يرى فاعلية العقلانية في التغير الاجتماعي مما يغذي للعقلانية الرشدية بعدا تنويريا متسامحا وفاعلية تغيرية اجتماعية .[2]

موقف محمد اركون: يقدم محمد اركون نموذج الفيلسوف ابن رشد، ويحاول ان يوضح سوسيولوجيا نجاح وفشل فكر الفلسفي، اي لماذا لم يستمر ابن رشد في العالم العربي وبعد القرن الثالث عشر سقط ابن رشد في بحر النسيان في وسط طائفته العربية الاسلامية، في حين ان فلسفته شهدت نجاحا رائعا في اوربا في هذا القرن نفسه، هكذا نلاحظ ان اركون يفسر تراجع فكر ابن رشد بالتحول الذي طرأ على الاطر الاجتماعية تنغلق على ذاتها، فتميل الى التقليد وترفض التجديد والبحث الحر المنفتح، وهذا ماحدث في القرن الثالث عشر مما شجع على انتشار المذهب المالكي وتراجع الفطر الفلسفي وبعد ان حلل اركون سوسيولوجيا فشل فكر ابن رشد يدعوالى ضرورة اعادة تحيين فكره وبعثه من جديد، ذلك ان ضمور الفكر الفلسفي

[1] ابراهيم تركي ، المرجع نفسه،ص35-36

[2] مراد وهبة ،حوار حول ابن رشد،ط1 ، المجلس الاعلى للثقافة ،دب:1995،ص42

سيفسح المجال امام الفكر اللاعقلاني ليسيطر على الفضاء الثقافي العام مما يقيد العقل البشري ويؤثر سلبا على فعالياته في الوصول للحقيقة.[1]

موقف طيب التزيني: طيب تيزيني، فقد اكد ابن رشد اسهم في تطوير الثقافة الهرطقية والجدالية، حول ابن رشد كتب الدكتور تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ما يلي ان ابن رشد في نظريته حول العالم المادي القديم الواحد، وفي نظريته حول التطور وحفظ المادة قد طرح الفطر المادي في عميقة مع الفكر الجدلي، فاثر بذلك على مجموعة كبيرة من المفكرين الاوربيين في العصر الحديث بشكل مباشر او غير مباشر، ان ابن رشد قد استطاع عبر طرح مسألتي العلاقة بين المادة والصورة، ووحدة العالم الكونية المادية، ان يساهم بعمق في تطوير الفلسفة المادية، ان يساهم بعمق في تطوير الفلسفة المادية الهرطقية والجدلية الى امام، وخصوصا في تأكيده على العالم في وحدته المادية من طرف اول، ثم في ابعاده لمفهوم (الاله) المفارق العلوي من مذهبه الفلسفي حيث جعله جزءا من الطبيعة من حيث هو عقلها او قانونية وجودها.[2]

المطلب الثاني: موقف الفلاسفة المعارضين

– **موقف توما الاكويني:** ان قديس توما كان اكبر خصوم فلسفة ابن رشد ولم نرد بذلك انه كان اشدهم تطرفا وغلوا في الطعن على حكيم قرطبة بل نعني انه كان اقواهم حجة ومما هو الجدير بالذكر ان القديس توما لم يعتمد على الفلسفة اللاهوتية القديمة في الرد على الفلسفة ابن رشد بل اخذ من المبادئ الارسطو طاليسية سلاحا لمحاربة هذه الفلسفة، وأول شيء وضعه ان ارسطو اخطا في شيء والعرب الذين جاءوا بعده زادو على فلسفته اشياء فازداد الخطأ بذلك، اما رد توما على فلسفة ابن رشد في خلق العالم فقد كان بمثابة تخلص لا يرده العقل، فانه قال ان خلق العالم يكن عبارة عن حركة كما يقول: "ابن رشد وارسطو"، وان هذه الحركة

[1] مصطفى كيحل ،الالسنة والتأويل في فكر محمد اركون،اطروحة مقدمة لنيل درجة دكتورة العلوم في الفلسفة ، اسماعيل زروخي قسم الفلسفة كلية العلوم الانسانية والعلوم ، جامعة منتوري قسنطينة2007 /2008،ص365-366

[2] نصر الدين البحرة، التراث العربي ،دط، مجلة فضيلة العدد84 عن اتحاد الكتاب العرب ، مركز تحقيق العلوم الاسلامي دمشق –سوريا 1999؟، ص166-167

تقتضي شيئا تحركه بل كان عبارة عن صدور وفيضان، ولقد خطأ أرسطو خطأ شديدا بقوله بأزلية الزمان والحركة ولكن لم يكن يجوز لابن رشد ان يستنتج من هذا الخطأ القول باستحالة الخلق .[1]

– **موقف رمون لول:** هذا الرجل صرف عمره محرضا الناس على العرب وفكرهم وفلسفتهم ومبادئهم حيث انه حرم المسيحيين الذين كانوا يناصرون مبادئ وأفكار ابن رشد وتحريم تعليم كتبه في المدارس الاوربية، ولا ريب ان ريمون لول بطل هذه الحرب العالمية ضد الرشدية فالرشدية عنده هي الاسلام في حفل الفلسفة فنجده مفندا لجميع افكار ابن رشد وقد عارض الحكم وطلب ان تحضر قراءتها على كل نصراني .

– **موقف جل دروم:** هو من بين خصوم الرشدية الاشداء، فعند جل دروم انه سبق لهذه المفكر العربي ان ازدري الاديان الثلاثة ووضع المذهب القائل ان جميع الاديان باطلة وانه من الامكن ان تكون نافعة ومع ذلك فان عرضه لأراء ابن رشد كون بوجهة نظر شخصية بعض الشيء، حيث انه اكتفى بقراءة شرح الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة .

– **موقف ريموند مارتين:** لقد اعتبر ريموند وهو من مدرسة الدومنيكان كتابه الذي اطلق عليه اسم "ضريبة الدين" متهما ابن رشد بالإلحاد والمروق وتتسع دائرة الهجوم على ابن رشد بشكل همجي حين ترسم له القرن الرابع عشر صورة اسطورية بغرض اظهار ضارب على الدين، وينسب اليه كتاب لم يره احد يمس مختلف الديانات، وانه له نظرية اخرى اسموها نظرية القول بحقيقتين احداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية.[2]

– **موقف دي بور:** كتب الاستاذ دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام حول الفلسفة ابن رشد مايلي، وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة اراء الحادية كبيرة تجعله مخالفا لما اثبتاته علوم العقائد في الديانات الثلاثة الكبرى في عصره وأولها قولها بقدم العالم المادي في العقول

[1] رومان سعيدة ،مرجع سابق،ص66–67

[2] فاطمة زهرة بياض ، القيمة العلمية، لفكر ابن رشد وتأثيره ،مكرة شهادة ماستر في التاريخ ،نادية الراوي قسم التاريخ كلية العلوم الانسانية الاجتماعية جامعة مولاي الطاهر سعيدة2014–2015،ص91–92

المحركة له، وثانيهما قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباط علة المعلول على وجه ضروري لا يترك مجالا للعناية الالهية او الفوارق او نحوها، وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن ويمكن ايضا ان يؤدي مذهبها الى قول بوحدة الوجود بوجه عام، الى جانب هذا فقد يسهل ان يجد المذهب المادي ما يؤديه في مذهب ابن رشد، وان كان هذا الفيلسوف قد حصل على المادية حصلت لا هو اداة فيها، ذلك لان اتيان الاولية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادي اثباتا قاطعا نحو متفعله ابن رشد قد يصوغ له ان يسمى العقل ملكا يعتبره الها وما ذلك الا بفضل المادة، وأي ما كان فابن رشد مفكر مبتكرا ، فقد بالفلسفة النظرية وكان لا بد له بحكم عصره ومنصبه ان يوقف بين مذهبه وبين الدين والشرع[1]

– **موقف طه عبد الرحمان:** يرى ان ابن رشد كان فقيها كما فيلسوفا وطبيبا وليس في هذا مايثير العجب، لان الجمع بين المعارف المختلفة كان سمة مميزة للثقافة لذا صح ان نقول ان ابن رشد فقيه وفيلسوف معا فلا يصح ان نقول بانه فقيه فيلسوف باختصار طه عبد الرحمان يقول ان ابن رشد لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه، ولا ابدع في الفقه عن طريق الفلسفة ترجع شهرة ابن رشد الى احتياج رجال الفكر الغربين في القرون الوسطى الى من يقرب لهم فلسفة ارسطو طاليس كما يعينهم على مواجهة سلطان اللاهوت الكنيسي فوجدت في ابن رشد خيرا يوضح ويفصل لها المضامين الجديدة لهذه الترجمات كما اصدر رجال الكنيسة عدة قرارات تحرم الخوص في قضايا رشدية مخصوصة وتمنع تدريس مذهبه في الجامعات كجامعة "باريس" فهذه العوامل المختلفة " (الحاجة الى الشارح)، (الحاجة الى الظهير)، و(الدخول الى الصراع)، (الافتاء بالتحريم) ساعدت كلها على ترسيخ اسم ابن رشد في الاوساط الفكرية والعلمية الاوربية، ولما كان العرب المحدثون اصلا مقلدين ،لا مجتهدين لا نستغرب ان يجعلوا شهرة ابن رشد بين اظهرهم كشهرته بين الاوربين .[2]

[1] نصر الدين البحرة مرجع سابق،ص165

[2] طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية ،ط1 ،الدار البيضاء ،بيروت2006 ص36

طه عبد الرحمان يرى ان ابن رشد مقلد لـ (ارسطو) بل ليس في فلاسفة الاسلام من هو اشد من التقليد لفلاسفة اليونان لا سيما كتبه الثلاثة المشهورة (تهافت التهافة، والكشف عن مناهج الادلة، وفصل المقال) فيقول: اني انصرف عن ابن رشد وعن الرشدية، وانا مطمئن الى صواب انصرافي عنهما لتمام بان انبعاث الامة الاسلامية لن يكون عن طريق فكر ابن رشد ولو استقر الرشديون عددهم وعدتهم كلها لبثة في النفوس، بالترغيب او الترهيب، الا ان ينسلخوا عن جلدتهم ويلبسوا غيرها، فيذبوا في اهلها ذوبان الثلج في البحر ان يطمعوا في ان يحققوا لهذه الامة انبعاثها بواسطة هذا التقليد مع بقائهم هم انفسهم، عربا ومسلمين متميزين عمن يقلدون فذلك امر دونه ولوج الجمل في سم الخياط[1]

[1] طه عبد الرحمان ،حوارات من اجل المستقبل ،ط1،الشبكة العربية للابحاث بيروت 2011،ص117-118-119

المبحث الثاني : نقد جورج طرابيشي لفلسفة ابن رشد

المطلب الاول :مصادر العقلانية عند الجابري (عقلانية ابن رشد)

ظهر اهتمام الجابري [1] بفلسفة ابن رشد ونزعته العقلانية مع صدور مؤلفاته نحن والتراث سنة 1980 مـ الذي قدم في جزءه الاخير مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد .

أما في كتب الاربعة تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، وبنية العقل الاخلاقي فتبرز الفلسفة الرّشديةّ باعتبارها محطة نضج واكتمال العقلانية في الفلسفة العربية الاسلامية، ثم يتوج هذا الاهتمام بأن يخصص الجابري دراسته كاملة وهي ابن رشد سيرة وفكر سنة 1998م،حيث ينتهي الاعلان بأن ابن رشد هو أقرب منا من أي وقت مضى، ليس فقط بسبب حاجتنا إليه و تزايد عمق وعيينا اليوم بهذه الحاجة، وأبعادها بل أيضا لان وسائل العمل أصبحت متوفرة إن الجيل الصاعد إما أن يكون رشديا فيتقدم على مدارج الاصالة والمعاصرة معا، وإما أن لا يكون له كون ولا مكان في هذا العالم .و هذا معناه أن ابن رشد يشكل عند الجابري المرجعية الاولى و الاخيرة لكل عقلانية عربية .[2]

ومميزات عقلانية ابن رشد الفصل بين الدين و الفلسفة على أن لكل منهما مجاله الخاص، وطريقته الخاصة، حيث اتجاه ابن رشد إلى معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة

---

[1] محمد الجابري ولد سنة 27 ديسمبر1936م، مفكر وفيلسوف عربي من قرية فجيجا رفيك التي تتألف من سبع قصور واهم القصور هو قصر زناكة مسقط رأس الجابري ،و حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في 1967مـ ،ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة في 1970مـ من كلية الأدآب بالرباط ،كما جصل الجابري ،عددا من المشاريع الفكرية صاحب صدورها جدلا و نقاش لم يتوقع حولها فكانت رباعية نقد العقل العربي و التي تكونت من أربع اصدارات رئيسية كانت باكورة أعمال الجابري أعطى فيها للعقل دورا محوريا في إعادة قراءة العقل العربي ، و من أهم مؤلفاته حسب تاريخ صدورها : العصبية و الدولة .1971مـ أضواء على مشكلة التعليم بالمغرب 1973مـ (نحن و التراث 1980مـ.) ،(الخطاب العربي المعاصر 1982مـ)،(تكوين العقل العربي المعاصر 19842مـ)، (بتيمة العقل العربي 1986مـ)،إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1997مـ ،(ابن رشد بسره و فكر1998مـ)،العقل الاخلاقي العربي 2001مـ ،توفي سنة 2010مـ بالدار البيضاء .

–محمد عابر الجابري ،حفريات في الذاكرة من بعيد ،مركز دراسات الوحدة العربية ط.1،بيروت 1997،ص22 .

[2] منير بوضياف ،نقد نقد العقل العربي عند جورج طرابيشي مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة ،جلول مقورة قسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية الانسانية جامعة محمد بوضياف المسيلة 2016– 2017 ص10

لعقلانية واقعية تحفظ لكل من الدين و الفلسفة هويته واستقلاله و تسير بهما في اتجاه واحد، اتجاه البحث عن الحقيقة .[1]

العقلانية الرشدية كذلك الاهتداء إلى حل عقلاني لمشكلة الاختلاف بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عبر النظر إلى الدين و الفلسفة كبناءين مستقلين يجب أن يبحث عن الصدق فيهما داخل كل منهما و ليس خارجه .[2]

و ذلك نظرا للاختلاف المقدمات و طرق الاستدلال في كل من المنظومتين المعروفتين وفي هذا يقول الجابري :أن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ و أصول خاصة،و أن للفلسفة كذلك مبادئ و أصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج اجراء من هذا البناء في البناء الاخر.

كذلك من بين مميزات عقلانية ابن رشد تأكيد العلاقة السببية في عالم الطبيعة، وعالم مابعد الطبيعة سواء بسواء، فهم حرية الارادة البشرية ضمن الضرورة السببية،وربط هذه الحرية بالعلم والأسباب.[3]

حيث يرى ابن رشد ان العالم كله عبارة عن اسباب ومسببات لا غير، ومن هنا النظام والترتيب اللذين نلاحظهما في العالم وبادراك الانسان للأسباب والمسببات

اي بوقوفه على ذلك الترتيب والنظام يكتسب علما ومعرفة وبتالي كلما زاد علم الانسان زادت حريته وتحققت ارادته[4]

ومن هنا فان ابن رشد كمرجعية هو هذه الروح المنهجية التي حاول التبشير بها قبل ان تخبوا فجأة، وعقلانية قبل ان تنتقل الى الغرب الاوربي، فهي ان تفاعلت مع بيئة جديدة يمكن ان تحقق المشروع الحضاري العربي، ان المطلوب من الفكر العربي "باستعادة الروح الرشدية" لا نعني اكثر من جعلها حاضرة في فكرنا نظرتنا وتطلعاتنا بمثل ماهي حاضرة في فكر

[1] محمد عابد الجابري نحن والتراث" قراءات معاصرة لتراثنا الفلسفي ،ط6 ، مركز الثقافي العربي ، بيروت 1993،ص43

[2] محمد عابد الجابري ،تكوين العقل العربي ،ط10 ،مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت 2009 ص318

[3] محمد عابد الجابري نجن والتراثالمصدر نفسه ،ص225 م

[4] محمد عابد الجابري ،نحن والتراث ،مصدر سابقص238

الفرنسيين الروح الديكارتية بمعنى اعادة احياء العقلانية الرشدية وتهيئتها مع المعطيات الجديدة، وذلك عن طريق قراءة ابن رشد قراءة ابستيمولوجية جديدة اعتمادا على المعطيات الابستيمولوجية المعاصرة[1]

المطلب الثاني :موقف جورج الطربيشي من ابن رشد

جورج طرابيشي مفكر وكاتب وناقد عربي سوري ولد بمدينة حلب 1939م، ويجمل الاجازة باللغة العربية من جامعة دمشق عمل مديرا لإذاعة دمشق ورئيسا للتحرير لمجلة الدراسات العربية، ترجمة العديد من اعمال كبار المفكرين والفلاسفة الغربيين مثل هيجل وفرويد، وجان بول سارتر، كما قدم عددا من الدراسات والابحاث في الفكر والفلسفة والنقد الادبي كما اصدر مؤلفات عديدة من بينها سارتر والماركسية 1963 هرطقات في جزئين، كما اصدر مجلدات في تخصص نقد نقد العقل العربي، كما اشتهر بجواره الفكري مع المفكر محمد عابد الجابري توفي 16مارس2016 . [2]

يرى طرابيشي بان نصوص ابن رشد في نقد فلاسفة الاسلام الذين تقدموا لتتبين حقيقة موقفه من ابن سينا الذي يؤكد ناقد العقل العربي ان نقده لابن سينا فهذا ما لا يماري فيه احد اشد من نقده للغزالي في تهافت التهافت الذي كتب خصيصا في الرد على كتابه تهافت الفلاسفة فتلك بلا ريب مبالغة اقتضتها ضرورة التبعية الايدلوجية من جانب ناقد العقل العربي ضد الممثل المزدوج المشرقية لهذا العقل الذي في نظره ابن سينا النص التالي لا يدع مجال للشك لان المستهدف لتلك التبعية الضدية ليس ابن سينا بما هو كذلك، بشخصيته فكره الخاص، ابن سينا الممثل الابرز للعقل المشرقي. ففي معرض اعادة التوكيد على ان هجوم ابن رشد على ابن سينا كان، في رده عن الغزالي هو الاشد والاقوى، يقول: لقد كان

[1] محمد عابد الجابري المصدر نفسه،ص52

[2] حسن سليمان ،، جورج طرابيشي" لا اعتبر نفسي فيلسوفا وليس هناك فلاسفة عرب، جريدة الشرق الاوسط،ع10648 ،2008م

هدفه (ابن رشد) من الكتاب ان يبين ان الادلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة مثل الادلة التي حكاها عن ابن سينا "ليست لا حقة بمراتب البرهان "

كما يوضح طرابيشي بان ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعا بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، انما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية، اذن ابن رشد ينظر الى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج، لكنه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهجا غير برهاني، هذا يعني ان هذا المنهج الذي يدعوا اليه فيلسوف قرطبة هو المنهج البرهاني ويختلف اختلافا كليا عن منهج المشرقيين[1]

ولا شك في ان انجاز ابن رشد في تبنيه مفهوم البرهان، ونذكر مقولته المشهورة "انما الحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان "،البرهان عند ابن رشد هو اما الصدق الذاتي لنسق منطقي بعينه، ما توجبه الضرورة العقل المستقل بنفسه، والبرهان عنده ما كان يطابق اقاويل ارسطو وانه يغدو نهج ارسطو وعلى هذا النحو فان ابن رشد بدلا من ان يعيد بناء الارثوذكسية الارسطية، لم يفلح الا في ان يؤسس عبادة حقيقية لارسطو . فهو عنده ليس ارسطو الالهي كما كان يسميه القدماء فحسب، بل هو ايضا كائن الذي اصطفته العانية الالهية من دون سائر البشر ليكون رمزا مشخصا للكمال الاقصى، ويقول ابن رشد: "ما اعجب شأن هذا الرجل وما اشد مباينة فطرته للفطر الانسانية، حتى كأنه الذي ابرزته العناية الالهية لتوقيفنا، معشر الناس على وجود الكمال الاقصى في النوع الانساني "

ومن منظور هذا التعبد لارسطو والتقيد بحرف مذهبه، كان التصادم مع ابن سينا امر طبيعيا بل محتوما . فابن سينا فهم الابداع الفلسفي على انه الانعتاق، ولو بصورة جزئية من ربقة ارسطواما ابن رشد الذي رفض مفهوم الابداع وستغنى عنه بمفهوم الاجتهاد الفلسفي، لقد حصل دور المجتهد باعادة بناء المنظومة الارسطية وتجديد الدخول في ربقتها بعد تطهيرها من تحريفات المحدثين المبتدعين . لان جعل ابن سينا هدفا رئيسيا لنقده فما ذلك الا لان

[1] جورج طرابيشي نقد نقد العقل العربي "وحدة العقل العربي الاسلامي ط1 ، دار الساقي بيروت لبنان 2002 ص131.

ابن سينا اباح لنفسه، او صور له غروره الشخصي، ان يشق عصا طاعة ارسطو، وان لا يكون مجرد شارح للمعلم الاول والأخير، ويكن من شيء يرفضه ابن رشد في الفلسفة فهو اعتراف بشريعة الاختلاف فالفلسفة قد ادركت ذروتها مع ارسطو، وكل ما بعد ارسطو وكل ما غير ارسطو لا يمكن الا ان يكون انحطاطا وتحريفا وابتعادا عنهما ومن هنا حملته على ما حاوله ابن سينا من تجديد، هوعنده عين التحريف يقول ابن رشد في نص يشرح فيه مقطعا غامضا من التحليلات الاولى ولم تصلنا سوى ترجمته اللاتينية "بذلك اوضحنا ما كان يقصده ارسطو، واوجدنا حلا لشكوك التي مازالت تستعمل للاعتراف عليه الى زماننا هذا . فعلى مثل هذا المنوال ما فتئت تجري الامور بين ذلك الرجل العظيم وبين من اخامرهم الشكوك بصدده، اعني ان الزمان كفيل وحده بحل الشكوك التي تثار عليه اذن فليس في الناس من هو اسخف رأيا ولا ابخس مما يشك في ارسطو، وممن اذ صنف كتابا صنفه حسب رأيه الشخصي، ولا سيما اذ لم يشاطره هذا الرأي متقدم تقديمه. وذلك مانرى ابن سينا يفعل في مصنفاته كلها .فأشنع مالا فعله هذا المحدث نأيه عن نهج ارسطو وسيره في غير طريق الفيلسوف وذلك ما حدث للفارابي في كتابه في المنطق، لابن سينا في تصنيفاته في الالهيات والطبيعيات .[1]

ففي " ندوة ابن رشد في مدرسته في الغرب الإسلامي التي انعقدت عام 1978 في كلية الاداب بالرباط بمناسبة مرور 8 قرون على وفاته، اشار الباحث المغربي علي اومليل في مداخلته الى الانتقادات التي وجهها ابن رشد الى فلاسفة مشارقة ومغاربة ارتآه من انحرافهم عن ارسطو . فانبرى الجابري يحتج عليه قائلا بحرف الواحد يقول: الاستاذ او مليل ان ابن رشد انتقد الفلاسفة كلهم مغاربة ومشارقة معنى ذلك انه انتقد ابن باجة ابن طفيل الى جانب الفارابي وابن سينا . هذه خطيرة ارجو من الاستاذ اومليل ان يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها لبن رشد وبن باجة وبن طفيل، لأنني لم اعثر على شيئ من هذا في جميع كتبه

[1] جورج طرابيشي مصدر سابق،ص132

وليس يصعب علينا ان ندرك ما وجه الخطورة عند الجابري في احتمال ان يكون ابن رشد انتقد المغاربة كما انتقد المشارقة. فما ذلك لانه ليس ان يتقد مغربيا فحسب، بل كذلك لأنه لو صح ان ابن رشد انتقد ابن باجة وابن طفيل كما انتقد الفارابي وبن سينا هذا معناه ان ابن باجة ابن طفيل ليسا ارسطيين ولا بتالي برهانين مع انهما، بحكم كونهما مغربيين ليس لهما الا ان يكونا ارسطيين وبرهنين بالفطرة او بقدر الجغرافي اضف الى ذلك انه لو ثبت انتقاد لابن باجة او ابن طفيل، او كلاهما معا، لنهارت من اساسها فرضيته عن ان المدرسة الفلسفية في المغرب والاندلس مدرسة واحدة متضافرة وغير متخالفة من هنا تحديه المتدخل المغربي ان يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها ابن رشد ابن باجة او ابن طفيل .

نقد ابن رشد لابن باجة تبقى هناك شهادة الجازمة بأنه ام يعثر على شيء من هذا في

من هذا في جميع كتبه، وهذه الشهادة ان دلت على شيء فعلى انه ام يقرأ ابن رشد، او على الاقل لم يقرأ جميع كتبه، على وجه التحديد منها كتبه البرهانية .

فلو قرأ ها جميعها لوقع على ما لا يقل عن عشرين شاهدا يوجه فيها ابن رشد نقدا مباشرة لابن باجة ويغلطه. ولكن قبل ان نسوق هذه الشواهد ، فلا بد من وقفة عن طبيعة العلاقة ابن رشد بابن باجة. فشارح الاول يدين بكل تأكيد لابن باجة بقدر غير قليل من تكوينه الفلسفي ولكن كما اوضح المختص المغربي المميز بدراسات الرشدية "جمال الدين العلوي"، فان مسار ابن رشد الفكري قد مر بطورين ففي طور التكويني الاول كان ابن رشد ما يزال يقرأ ارسطو بعيون الاخرين وفي الطور الثاني وهو طور النضج انقلب ابن رشد من خلال ما وصفناه بانه بحركة تصحيحية على ابن باجة يقطع معه ويقطع مع نفسه بقدر ما كان في طوره الاول باجيا او يكاد ان يكون كذلك .

والآن لنعرض عينات من انتقادات ابن رشد المباشرة لابن باجة :

فهو امر بينه في غير ما موضع وبين ان السعادة القصوى وهو النظر الى العقل المفارق بقوه تحدث للعقل النظري عند كماله شبيهة بقوة التي تحدث عند النظر الى الالوان، لا بقوة[1]

[1] جورج طرابيشي مصدر سابق،ص140

من النوع القوى الفكرية التي تنال برؤية و فكرة، لانه يبن انه ليس في العقل منا في الاول الامل إلا هو بالقوة، فانه ليس بالأمر كما ظن ابو بكر الصائغ ان ذلك الشيء ينال بفكرة .

وهذا الشيء قد بينه ارسطو في الخامسة من هذا الكتاب، حين يبن انه ليس يجب ان يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث الكون بكون، لأنه لو كان ذلك كذلك ، لو يوجد الكائن الاخير . [1]

كما يذكر جورج طرابيشي انه اذ صدقنا ناقد العقل العربي فان ابن رشد هو واسطة العقد بين ابن حزم والشاطبي، فانطلاقا من نص لابن رشد في الكشف عن مناهج الادلة يرد فيه تعبير الفاظ الشرع ومقصد الشرع، يبادر حالا الى ر فع التعبيرين الى نصاب مفهومي، والى الجزم بأن ظاهر الفاظ الشرع ومقصد الشرع مفهومان مركزيان في المشروع الثقافي الاندلسي ككل . المفهوم الاول يحلينا الى ما قبل ابن رشد وبضبط الى ابن حزم الظاهري .

اما المفهوم الثاني فيحلينا بصورة خاصة الى ما بعد ابن رشد، الى الشاطبي صاحب كتاب "مقاصد الشريعة" وتوكيدا على وحدة التفكير بين الاقطاب الثلاثة لهذا المشروع الثقافي الاندلسي لا يتردد ناقد العقل العربي في ان يصوغ مفهوما معرفيا هجينا هو الحزمية الرشدية ليجعل من الشاطبي، في تجديد الاصول، مجرد منفذ وصية مطبق لمشروع الحزمي الرشدي، محصورا دوره في ان يحقق في ميدان علم الشريعة النقلة الابستمولوجية

التي بشر بها ابن حزم في ميدان العقيدة التي طبقها ابن رشد في ميدان الحكمة . هكذا يكون الشاطبي قد اتى ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية ليضع نفسه، من خلال تدشينه مقالا جديدا تماما في المنهج الاصولي، على درجة واحدة من التجديد وإبداع العقليين مع الثنائي الحزمي والرشدي الذي يعود اليه قصب السبق في تدشين تلك النقلة الابستمولوجية

ولكن على الرغم من هذا الميراث المشترك، فان الشاطبي يبقى في نهاية المطاف رشديا اكثر منه حزميا، ذلك ان ابن رشد قد ارتفع بالاتجاه العقلاني النقدي الذي تحرك فيه ابن حزم

[1] جورج طرابيشي ، مصدر سابق ،ص.142،141

الى مستوى اعلى كثيرا مما كان عليه عند ابن حزم مستوى الفكر الفلسفي الناضج المتمكن من نفسه.[1]

الواعي لنضجه، ومن هنا سيصبح التأثير الحزمي في من جاء بعد ابن رشد يحمل معه بصمات رشدية واضحة نقول ذلك ونحن نفكر في الشاطبي ومعاصره ابن خلدون اللذين يرتبطان بحزمية الرشدية

رشدية الشاطبي ان الحديث عن حزمية الشاطبي، على ايغاله في اللامعقولية كما اثبتنا في الفقرة السابقة يبقى اكثر مشاكلة للواقع من الحديث عن رشدية الشاطبي فلا ابن حزم كما رأينا، حضوره عند الشاطبي . والرجلان تجمعهما على كل ايت حال علاقة ما، ولو كانت ضدية كما يلاحظ دارس الشاطبي فانه لم يحظ احدا في اعمال الشاطبي بنقد اللاذع ورفض لاطروحاته قدر ماحظي بذلك ابن حزم وابن تومرت الموحدي، مما يجعل كل محاولة للتقريب بينهما وبين الشاطبي امرا بالغ الصعوبة والواقع ان الشاطبي لا يحضر ابن حزم في نصه الا على سبيل التبعيد، لا التقريب، فان احضار الشاطبي لابن حزم وهو احضار للضد الذي يتيح له ان يميز نفسه بضدية معه، فان ما بين الشاطبي ابن رشد محض لا علاقة فالرجلان ينتميان في وعي الشاطبي على الاقل الى عالمين مختلفين يدوران في مدرين مستقلين بدون ان تربط بينهما اية نقطة مركزية مشتركة ولان يكن ابن حزم يحتل في المنظومة الفكرية الشاطبية موقع المنقود، فان ابن رشد لا يحتل الا موقع المرفوض، المرفوض تثليثا شخصيا ومذهبيا ومنهجيا.

فشخصيا، لا يحضر ابن رشد في النصوص التي وصلتنا من الشاطبي الا لمرة واحدة يتيمة، وذلك في سياق انتقاده لمن يقحمون على القرآن علوم مضافة يزعم انها ضرورية لفهم كلام الله وزعم ابن رشد الحكيم، في كتابه الذي سماه " فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، ان علوم الفلسفة مطلوبة، اذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة الا بها ولو قال قائل بضد لما بعد في المعارضة وشاهد ما بين الخصمين شأن

[1] جورج طرابيشي، مصدر سابق، ص328 ،329

السلف الصالح لتلك العلوم هل كانوا اخذين فيها ام كانوا تاركين لها وغافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم في فهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي (ص) الجم الغفير . يختم بإحالته قارئه الى الغزالي الذي ينبغي ان يعود اليه وحده "فصل المقال" في الموضوع ولا ينبئك مثل خبير . فأبو حامد الغزالي ممن قتل هذه الامور خبرة، فصرح فيها بالبيان الشافعي في مواضع من كتبه .

ومذهبيا، لا يحضر ابن رشد الا برفض القاطع المطلق . فمذهب الحكيم الفلسفة، والفلسفة عند الشاطبي مرفوضة سنة، وهو يصرح بهذا الرفض ثلاث مواضع على الاقل ففي الموافقات يدمغ الفلاسفة، بإطلاق بانهم من المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية

هذه تدخل عليهم الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، يثور بينهم الخلاف والنزاع المؤديان الى التقاطع والتدابر والتعصب، حتى تفرقوا شيعا واذا فعل ذلك خرجوا عن السّنة، وتعين بالتالي ان يتبرأ المسلمون منهم وفي الاعتصام يدرج الحديث عن الفلاسفة في باب ذم البدع وسوء منقلب اصحابها، لأنهم يدعون ادراك الاحوال الاخروية بمجرد العقل قبل النظر في الشرع، فيبنون الوحي على اصل العقل، بدلا من ان يبنوا العقل على اصل الوحي، فهم بذلك مثال للمبتدعين اللذين يريدون ان يخرجوا الاصول على مقتضى عقولهم. في نص لاحق يحكم بتبديع النظر الفلسفي بما هو كذلك، وينكر ان يكون الكلام فيه مباحا فضلا عن ان يكون مندويا اليه، ولا يجد من توصيف اخر لأهل الفلسفة سوى دمغهم بأنهم الخارجون عن السّنة، المعدودون في الفرق الضالة .وأخيرا منهجيا او أداتيا، فالشاطبي ، خلافا لمرفوضه ابن رشد لمنقوده ابن حزم، وخلافا حتى للغزالي الذي كان شيخه الاول كما سنرى يتأبى عن تبني المنطق الارسطي ولو كمجرد اداة. [1]

ويضن طرابيشي ان جابري اعلن صراحة انتصاره للفكر المغربي على حساب الفكر المشرقي، فالفكر العربي في تصوره عرف لحظة تميز في تاريخه من خلال تيار التجديد في الاندلس والمغرب ويستدل قائلا: " بدأت الفلسفة العربية تستعيد وعيها بذاتها، رافضة الطريق

[1] جورج طرابيشي مصدر سابق،ص331،332

الذي سلكه بها فلاسفة المشرق، الى مستوى القطيعة الابستيمولوجية ، وقابلة لان تطو مع ابن رشد الى قطيعة تاريخية حقيقية مع الروح المشرقية العنوصية الظلامية " [1]

يذكر جورج طرابيشي ان ابن رشد يعود الى التميز الافلاطوني الارسطي بين موجودات الهية موجودة خارج الزمن، وبين موجودات هيولانية موجودة ضرورة لزمان، فيؤكد ان الباري سبحانه ليس شأنه في ان يكون في زمان، بينما العالم، على العكس، شأنه ان يكون في زمان فنوع الاول الالهي من وجود ليس طبيعته الحركة، وهذا ازلي، وليس يتصف بالزمان والنوع الثاني من الوجود من طبيعته الحركة ولا ينفك عن الزمان ومعلوم بالحس والعقل الموجود الاول، الذي ليس يلحقه الزمان اصلا، هو العلة في وجود الموجود الثاني الذي ليس ينفك عن الزمان وانطلاقا من هذا التمييز الكلاسيكي يرفض ابن رشد ان يكون لفعل كان معنى زماني اذا نسب الى الله من حيث هو كائن في لا زمان ففي هذه الحال، فان لفظ كان هو ما اشبهه ليس يدل في امثال هذه القضايا الا على رباط الخبر بالمخبر، مثل قوله تعالى: "وكان الله غفورا رحيما". ولكن رغم هذا التقيد بتحصيل القدماء، فان ابن رشد يسجل، بالنسبة الى ارسطو تقدما، بتحريره مفهوم الزمان من مرجعيته النفسية، بتوكيده بالتالي، ضدا على مفهوم الزمن المتشخص الذي تطول او تقصر الاناؤه بالإضافة الذات المتزمن فيه على مفهوم الزمان الواحد، المتساوي الآناء، الحيادي بالنسبة الى النفس، والقابل بالتالي للتحكيم وللقياس الموضوعي فعلى عكس ارسطوا، الذي وجدناه مترددا بين التفسير الذاتي والتفسير الموضوعي للزمان وميالا الى القول بأن الزمان متغيرا بتغيرنا بأنه لو تماثلت اناء الزمان ولم تتغاير لا نعدم الزمان او لا نعدم على الاقل شعورنا به، يؤكد ابن رشد انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الامر بزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحرك، موجودا في كل مكان ومن هنا رفض ابن رشد بفكرة تعليق الزمان في حالة اهل الكهف، بدون ان يدور له في بال، من خلال المثال التالي الذي يضربه، انه انما يقلب بذلك على ارسطو حجته في استشهاده بقصة النيام من اهل ماردس: لو توهمنا قوما حبس منذ

[1] جورج طرابيشي مصدر سابق ص129

الصبا في مغارة من الارض، لكنا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان، وان لم يدرك شيء من الحركات المحسوسات التي في العالم .

وقد لا يكون هذا الخطأ اللاشعوري من جانب ابن رشد في تأويل ارسطوا من قبيل الصدفة ولو كنا نطلب في تفسير الاشياء مطلب الجابري فلا ربما قلنا ان مراده الى ان العقلية العربية الاسلامية على عكس العقلية اليونانية، لا تستسيغ ان تضع الاشياء خارج الزمان[1]

كما يرى طرابيشي بان فلسفة ابن رشد كانت فلسفة مستقبلية على الرغم من ارتباطها بارسطو، اضافة ذلك يرى بان الفكر الرشدي كان اقرب الى الفكر عصر النهضة في اوربا منه الى فكر ابن سينا، في هذا السياق يرى طرابيشي بان الجابري يغلو في المعارضة ابن سينا المشرقي، مستقبلية ابن رشد المغربي الى درجة يرفع معها هذه المعارضة الى مستوى المفتاح التاريخي الذي يمكن به تفسير سر تأخر الشرق وتقدم الغرب ويقول: " لقد ميزنا بين لحظتين، اللحظة الاولى لحظة حلم الفاربي كما عاشه ابن سينا، واللحظة الثانية لحظة حلم ابن باجة كما طوره ابن رشد وما تبقى من تراثنا لا يمكن منتميا الى اللحظة الاولى لان اللحظة الثانية الغتها تاريخيا ، والتاريخ يؤكد ذلك فكل من عاش او يعيش لحظة ابن سينا بعدا بن رشد انما قضى او يقتضي حياته الفكرية خارج التاريخ .وبالفعل قضيتنا نحن العرب حياتنا بعد ابن رشد خارج التاريخ في جهود وانحطاط لأننا تمسكنا بلحظة لبن سينا بعد ان ادخلها الغزالي في الاسلام، وعاش الاوربيون التاريخ الذي خرجنا منه لانهم اخذوا منا ابن رشد فعاشوا لحظته وما والوا يفعلون"[2]

[1] جورج طرابيشي نقد نقد العقل العربي" نظرية العقل "ط1 دار الساقي بيروت لبنان1996،ص306-307

[2] جورج طرابيشي "مذبحة التراث في الثقافة العربية الاسلامية ،ط3 دار السافي بيروت 2012،ص132

المبحث الثالث :موقف جورج طرابيشي من انصار ابن رشد

المطلب الاول : سيجر البرابنتي

لاهوتي وفيلسوف بلجيكي كتب باللاتنية ولد حوالي 1235م توفي في أورفيتو، في ايطاليا، حوالي عام 1282م يعتبر واحد من أبرز ممثلي تلك الحركة الفلسفية التي عرفت بسم الرشدية اللاتينية، والتي بدأت بنظريتها حول الحقيقة المزدوجة واحدة قائمة على التنزيل وأخرى،عملية على سلطة أرسطو وشارحه ابن رشد درس سيجر البرابنتي الفنون في جامعة باريس[1]

فيما كان اتباع الكنيسة يهاجمون فلسفة ابن "رشد" يتهموه بالآحاد والزندقة قام انصاره الكثيرون يدافعون عنه ويويدون تعاليمه .وكان النزاع قد بلغ حده بين هذين الفريقين على الاخص في باريس بين خصوم ابن رشد بزعامة توما الاكويني من جهة وبين مؤيديه بزعامة " سيجر البرابنتي من جهة اخرى ...[2]

هذه الازمة التي بلغت ذروتها فيما بين 1267– 1277م وهي سنوات العشر التي كتب فيها سيجر دي البرابنتي كتبه النزعة الرشدية .[3]

وهذا قد قام سيجر البرابنتي بالرد على الخصوم في رسالة بعنوان " ضد الرجلين المشهورين في الفلسفة ألبرت وتوما" فقال هذين يفسران للفيلسوف اي ارسطو تفسيرا خاطئا، وان ابن رشد على العكس هو الذي جاء بالتفسير الصحيح، فالأوربيون اختلفوا في فهم فلسفة ابن رشد، واختلفت مواقفهم من مذهبه بين مساند ومعترض معاند، لكن هذا نشا في الفكر الاوربي ما سمي بابن رشد المتعدد، حيث يعتبره الذين تبنوا مذهبه، اهتدى الى الجميع بين الدين والفلسفة جمعا موفقا، ومن ثم اعتمدوا طريقته وساروا على نهجه للتوفيق بين المسيحية والفلسفة،اما المخالفون لمذهبه فيعتبرانه متمردا على المعتقدات الدينية ملحدا . [4]

---

[1] عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة ،دط ، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة،2017،ص135

[2] محمد علي أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ،(د،ط) دار النهضة العربية بيروت ،1976،ص401

[3] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربيةفي العصر الوسيط ،(د،ط) ، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ،2012،ص171

[4] الربيعي بن سلامة ، الحضارة العربية بين التأثير والتأثر ،(د،ط) دار المطبوعات الجامعية ،دت ص1

ومما لا يمكن انكاره ، ولا مجال للجدال فيه، بأنه لا أحد من الفلاسفة بلغت شهرته ذروة ما وصلت اليه شهرة ابي الوليد لابن رشد، والجدير بالملاحظة ان هذه الشهرة قد اكتسبها فيلسوف قرطبة من المنهج الفلسفي [1]

واذا اردنا ان تقيم مقارنة ابن رشد وسيجر دي برابانت، والمقارنة بكل بساطة ان سيجر يضطر احيانا الى التخلي عن نتائجه الفلسفية اذا ما تعارضت وحقائق الدين، اما ابن رشد فهو فيلسوف عقلاني خالص في كتبه الفلسفية الارسطية، وفيلسوف التوفيق البارع في "فصل المقال" وفي "مناهج الادلة " حيث يتمثل التوفيق ما جاء في شروحه وبين العقيدة ولعل وجه الشبه بينهما، انهما لم يجعلا التوفيق هدفا بل فيلسوفين عقلانيين كل همهما عرض فلسفة ارسطو في انقى صورتها، ان اختلافا من حيث درجة نجاحهما في ذلك، ويقع الاختلاف بينهما، فان كان كلهما وجد عصرين مختلفين في طابع التدين، وقد حاول كلنهما الدفاع عن فلسفته بطريقة الخاصة[2]

[1] الربيعي بن سلامة ، مرجع سابق،ص136

[2] زينب محمود الخصيري ، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ،مرجع سابق،ص186

المطلب الثاني: بيوطوس الدوقي

فيلسوفا ارسطيا ورشديا من القرن الثالث عشر، يسمى احيانا على Boetius of Sweden اسم البلد الذي ولد فيه، رجل دين العلماني والكنيسي للأبرشية.[1]

كان شريكا لسيجر البرابنتي كمدرس للفلسفة في كلية الاداب في باريس،وكقائد للحركة الرشدية، ادين في عام 1277 من قبل ستيفن تمبير أسقف باريس في فرنسا

انضم إلى النظام الدومينيك كعضو في مقاطعة داسيا. قدم بيوطوس الدوقي اعمالا عديدة في الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا و الأخلاق فلسفة بيوطوس بروح عقلانية دافعا عن حق

كفيلسوف في مناقش أي موضوع يقع ضمن اختصاص العقل والتوصل إلى أي استنتاجات تمليه السبب على رغم من أنها قد تتعارض مع الإيمان والمسيحي علم على سبيل المثال أن الفلسفة هي أفضل نشاط بشري،وأن الفلاسفة وحدهم هم حكماء هذا العالم وأن الخلق من العدم مستحيل وأن العالم والجنس البشري أزليان،و أنه لا يمكن أن تكون هناك قيامة من القتلى تحتوي أطروحة عن أعظم خير أوفي حياة الفيلسوف على أحد أكثر لأوصاف إشراقا وتفاؤلا لحياة العقل الخالص المكتوبة في العصور الوسطى بعيد عن تعاليم الإيمان يتساءل بيوطوس عما يخبرنا به العقل عن الهدف النهائي للحياة البشرية بعد أرسطو يعرف الخير الأسمى للإنسان بأنه التأمل الفلسفي للحقيقة والعيش الفاضل وفقا لمعايير الطبيعية. ويخلص إلى أن الفيلسوف وحده يعيش على حق ويحقق نهاية الحياة البشرية على الرغم من عقلا نيته لم يتخلى المسيحي بل سعى إلى المصالحة النهائية معه الفلسفة في نظره هي عمل عقلي بشري الذي يبحث في الأسباب والمبادئ الطبيعية للكون، في حين أن الدين المسيحي يقوم على الوحي الخارق للطبيعة ومعجزات الله .

لأن تعاليم الإيمان لها مصدر أعلى من تلك الخاصة بالفلسفة، ففي حالات الصراع يجب أن يفسح الأخير الطريق الأول، العقل البشري غير معصوم وغالبا ما يصل إلى استنتاجات

[1] عمر فروخ ، اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوربية ط2 ،مكتبة منيمنة ، بيروت ،1952،ص17

محتملة فقط، حتى عندما تبدو استنتاجاتها ضرورية إذ كانت تتعارض مع العقيدة المعلنة وهي غير صحيحة في هذه الحالات تكون الحقيقة إلى جانب العقل على سبيل المثال، الاستنتاج الفلسفي القائل بأن العالم أبدي يجب أن يفسح المجال للحقيقة المحات بأن العالم قد خلق في الوقت المناسب .

أدين بيوطوس لأنه تحدث كما لو أن هناك حقيقة مزدوجة واحدة عن الإيمان وأخرى في الفلسفة لكنه تجنب بعناية وصف الاستنتاج الفلسفي المخالف الإيمان بأنه صحيح.[1]

يبدأ بيوطوس بمحاولة تحديد الخير الأعظم، ولابد من القول لا يبحث عن الخير المطلق الذي هو الله كما تعرف من الشرع، ولكنه يحاول أن يبحث عن الخير الأكبر أي على أعظم سعادة يستطيع أن يصل إليها ألإنسان وهو في الحياة الدنيا على ضوء العقل الإنساني. إن مثل هذا الخير العظيم العقل التأملي أي النظر العقلي ألمخصص الذي يقودنا إلى معرفة الحق،

لا يمكن أن يكون إلا بممارسة الإنسان لأعظم قواه لمعقله. والعقل هنا هو والى التمتع بالحقيقة. اللذات العقلية هي اللذات الحقيقة للسعادة وللإنسان العاقل لا يقوم بأي عمل لا يساهم في تعزيز سعادته وزيادتها. وكل عمل لا يساهم في هذه السعادة هو خطيئة وبتالي فإن العامة التي تجري وراء اللذات الحسية والشهوات وحب المجد والمال لا تستحق منا أي احترام أو تكريم

لنكرم إذن أولئك اللذين يكرمون حياتهم لدراسة الحكمة ويعيشون هؤلاء اللذين يعيشون حسب النظام الطبيعي هم ألفلاسفة وبالتالي فإن الحياة الفلسفية هي الخير ألأعظم كما بدل على ذلك عنوان كتاب بيوطوس، وحياة الفلسفية لها شقان: شق معرفة من طريق التأمل و النظر العقلي وشق ممارسة أعمال الخير وهكذا فإن العيش كفيلسوف يعطينا أعظم سعادة يستطيع الإنسان أن يلفها في هذه الحياة الدنيا. والفيلسوف يرتقي بعقله من علة إلى أخرى ليصل إلى العلة التي لا علة بعدها، وهي تشكل المبدأ الأول الذي هو بمثابة الأب للمنزل والقائد للجيش والخير العام للمدينة. وكل واحد يكتب منزلته في المجتمع بحسب مشاركته لهذا المبدأ

[1] Nttp//:wwwencyclopedia com 2

الأول والفيلسوف هو الذي يترك هذا المبدأ ويحيه عن طريق الرأي الصواب للطبيعة والرأي الصواب للعقل. وهذا التمسك بالمبدأ الأول والتعلق به ومحبته هو وحده الطريق المستقيم لحياة مستقيمة سعيدة. كتاب بيوطوس أثار المشكلة ذاتها التي كان قد أثارها سيجر، وهي أننا أمام فيلسوف يدير ظهره للاهوت و يشكر بالتالي التراث المسيحي منذ أغسطين فمشكلته ليست السعادة الأخروية التي لا ينكر وجودها كمسيحي، دين ورجل دين بل أن مشكلته التي يطرحها بوضوح هي بلوغ السعادة همنا ولقد انقسم حوله المقصون فان ستفن يرى أنه ظل مسيحيا مؤقتا في حين أن مندوبة اعتبرت كتاب بيوطوس هذا بمثابة البيان ووضوحا وتعميما التي

يمكن أن نجدها حتى أن عقلانية عصر النهضة لم ننتج شيئا يمكن مقارنته بمثل هذا الكتاب مرة أخرى إن التغيرات الشائعة لا تفي وبالموضوع أن فصحيح أن بيوطوس لم ينكر الغيطة في الحياة الأخرى، واعتبرها الأعظم ولكن الصحيح أيضا هو أن راديكالية العقلانية لا يمكن أن تفهم إلا كمؤثر حضاري. مع الرشدية اللاتينية، إنسانية جديدة ولدت في الغرب فكان بيوطوس يقول: إن اللاهوت المسيحي و السيطرة المسيحية الفكرية قد أخذت مقاما منذ أغسطين في القرن الخامس الميلادي والآن أني أرى في الأفق الإنسانية الجديدة و أمالها فالعظمة هي بعد اليوم الفضيلة الأولى.[1]

وفي موقف جورج من انصار ابن رشد يذكر رأينا ناقد العربي يقرر في واحدة من شطحاته الاستيهامية الكبيرة التي لا يطابقها شيء لا في تاريخ الفكر ولا الواقع الجغرافي، ان الخصوم "المغربين " لابن سينا المشرقي يتألفون من فريقين مدمجين : منطقة بغداد من مدرسة السجستاني وشرّح ارسطو اليونانيين، او الكاتبين باليونانية كما نؤثر ان نقول . وهذه القفزة فوق التاريخ وفوق الجغرافيا من اجل تغريب المدرسة البغدادية السجستانية بالمقابلة مع تشريق المدرسة الخرامسانية السينوية لا تستهدف في محصلة الحساب سوى اصطناع جغرافيا ايديولوجية تفصل المغرب عن المشرق فصل العقل عن اللاعقل، والتمنطق عن التهرمس. فصحيح ان بغداد تنتمي جغرافيا الى المشرق، ولكنها تنتمي ايديولوجيا الى المغرب . وإنما من

[1] جورج زيناتي ، رحلات داخل الفلسفة الغربية ،ط1 دار المنتخب العربي ،بيروت لبنان ،1993 ،ص23 24

منظور هذا الجغرافيا الايديولوجية يبيح ناقد العقل العربي لنفسه ان يقسم "المدرستين الفلسفتين اللتين عرفهما المشرق" الى مدرستين متفارقتين ومتنافستين (مدرسة مشرقية اشراقية ومدرسة مغربية برهانية)ولكن علام اقام الجابري تشيخه الايديولوجي هذا؟ على استنتاج مسكوت عنه

كما رأينا لفرضية سالمون بينس القائلة ان مدار الخلاف بين ابن سينا (المشرقي) والبغدادين (المغربين)هو حول مذهب ارسطو في(نفس وخلودها)، وبالتالي حول مقصود صاحب المنطق الذي كان اثار حيرة اسكندر الافروديسي وثامسطيوس وغيرهما من الشراح من العقل الفعال والعقل المنفعل والعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالقوة (العقل الهيولاني بحسب تسمية الاسكندر) ولاشك في ان الايجاز الشديد، والغموض الاشد، اللذين صاغ بهما ارسطو فقرة العقل الفعال من كتابه في" النفس" مسؤولان الى حد كبير عن البلبلة التي وقع فيها شراحه اليونانيون، والتي اورثوها من بعدهم لشراحه العرب و اللاتنين.

فانطلاقا من مبدأ الذي يقوم للمنظومة الفلسفية الارسطية مقام حجر الزاوية مقتضاه ان (ماهو بالقوة لا يخرج الى الفعل إلا بفعل شيء هو بفعل) افترض ارسطو وجود قوة تفعليه

تخرج العقل نفسه من القوة الى الفعل سماها العقل الفعال، ودورها اشبه ما يكون اذا جازت المماثلة مع ما هو مادي بالضوء الذي يجعل الالوان مبصرة بها وموضع الاشكال ليس في التسمية بقدر ما هو في التوصيف . فقد حد ارسطو هذا العقل بأنه مفارق غير مخالط، لا منفعل لانه بماهيته فعل . اذا ان الفاعل اشرف دوما من المنفعل، والمبدأ اشرف من الهيولي والعلم بفعل هو موضوعه . ولكن لئن يكن العلم بالقوة اسبق بالزمان لدى الفرد المفرد، فانه بالمطلق ليس حتى اسبق بالزمان. ومع ذلك لا ينبغي ان نعتقد ان هذا العقل مرة يعقل ومرة لا يعقل .[1]

[1] جورج طربيشي ،نقد نقد العقل العربي "وحدة العقل في الاسلام" ،مصدر سابق ،ص73 .

فإنما عندما يكون مفارقا فقط يكون هوما هو، وهذا وحده اللافاني والازلي .يبد اننا لا نتذكر، لان هذا العقل لا ينفعل، بينما العقل المنفعل يفسد، وبدونه لا يعقل شيئا.

وقد نشب خلاف اول بين شراح ارسطو القدامى حول عائدية الفاعل في جملة "مرة يعقل ومرة لا يعقل" : اهي للعقل الفعال ام العقل المنفعل؟

ثم كان تطور كبير ثان من الخلاف عندما قسم الاسكندر الافروديسي من مشائي مدرسة الاسكندرية في مفصل القرن الثاني والثالث للميلاد العقل المنفعل الى اثنين: عقل خام قبل التعقل اسماء العقل الهيولاني، وعقل خرج من القوة الى الفعل هو العقل المستفاد. وقد ذهب الاسكندر الى ان العقل الهيولاني، بوصفه ماديا، هو وحده الفاسد، اما العقل المستفاد فمثله مثل العقل الفعال لا يقبل الفساد، او التعبير الناقل العربي القديم (لامانت).

وفي القرن الرابع الميلادي دخل ثامسطيوس، مدير جامعة القسطنطينية، في مناظرة مع الاسكندر الافرزديسي، ليؤكد ان العقل بجميع تسمياته، سواء أكان هيولانيا ام مستفادا ام فعالا، هو عقل مفارق وخالد.

وهذا الخلاف المتعدد الحلقات هو الذي ورثه شراح ارسطو من العرب، وخاض فيه ابن سينا ابن رشد، قبل ان يورثوه بدورهم للشراح والاهوتيين اللاتنيين، وفي مقدمتهم بيوطوس الدوقي وتوما الاكويني وسيجر البرابنتي.

وعدا التراكم في الخلاف الذي صار بحد ذاته مولدا لمزيد من الخلاف، فان المناظرة العربية الاسلامية، ثم المسيحية، حول دور العقل الفعال في عملية المعرفة، قد رزحت تحت ثقل عامل اضافي: الترجمة فلا ابن سينا ابن رشد كانا يعرفان اليونانية، ولا بيوطوس وتوما كانا يعرفان العربية فضلا عن اليونانية .وعلى هذا النحو ارتهنت تأويلات الشراح باجتهادات المترجمين.[1]

[1] جورج طربيشي، مصدر سابق ، ص74.

وفي الحالة اللاتينية كان هذا الارتهان مضاعفا : فكتب ارسطو لم تنقل الى اللاتينية من اليونانية مباشرة، بل من الترجمة العربية (وقد عرفت الثقافة الفلسفية العربية تطورا مماثلا عندما اعتمدت حركة النقل الى العربية في المرحلة الاولى على وساطة السريانية). مما زاد في تعقيد هذا الاشكال ان بعض النصوص الاساسية المعتمدة في المناظرة ضاعت اصلها اليوناني، ولم يبقى سوى ترجمتها العربية المنسوبة الى اسحاق بن حنين . كذاك فان " شرح كتاب النفس" لابن رشد وهو حاسم الاهمية في المناظرة مفقود بالعربية وغير متوافر الا باللاتينية بترجمة ميخائيل اسكوتس.[1]

[1] جورج طربيشي،مصدر سابق ،ص 75

خلاصة الفصل:

نستنتج من هذا الفصل لم يثر أي فيلسوف على مر تاريخ الفكر الفلسفي ما أثاره ابن رشد من دوى حامل لواء العقلانية في عصور الوسطى، ومازال ابن رشد يحظى بإهتمام إلى اليوم في الشرق وفي الغرب،رغم الانتقادات ومواقف الفلاسفة منه نذكر منهم أرنست رينان مراد وهبة محمد أركون توما الاكويني رمون لول دي بور وعلى رأس كل الفلاسفة جورج طرابيشي الذي أعطى رأيه في فلسفة ابن رشد و نعتبر القراءة النقدية لجورج طرابيشي بمثابة قيمة. مضافة للقراءة العلمية والموضوعية تساهم في بناء فكر بناء متماسك.

الخـــــــاتمة

وفي الاخير ما توصلنا اليه هو ان ابن رشد الفيلسوف المسلم الموحدي القرطبي من اهم الفلاسفة الذين عاصروا العالم الاسلامي كما انه من اعلام الفلسفة، وقد كان يلقب بالشارح الاكبر وذلك لأنه الوحيد الذي تمكن من شرح ما قام به ارسطو بكتابته بصورة واضحة، حيث انه افنى عمره من اجل الوصول الى الطريق الذي وصل اليه، وأمضى الكثير من حياته في تأليف في الكتب الفلسفة وهناك عاملان في حياته أعطته هذا الصيت:

اولا: كان ابن رشد يمثل ردة الفعل على جميع الانتقادات التي كانت توجه الى الفلاسفة في عصره ، حيث ان الفلاسفة كانوا معرضين دوما للانتقادات وللثورات ، ولكن ابن رشد كان من اقوى الفلاسفة في الرد والإقناع

ثانيا: كما ان ابن رشد استطاع ان يكوّن التفسير الاقوى لمؤلفات أرسطو والتي تمت بصعوبتها وتعقدها في بعض الأمور ولكن ابن رشد تمكن من فك الامور المعقدة التي توجد بها ونخلص الى جملة من نتائج اهمها:

– ان فلسفة ابن رشد وجدت مكانة في الفكر الغربي ، لم تجدها من قبل سواء في الشرق او الغرب

– الثقافة الاندلسية التي جمعت بين الديانات الثلاث (الاسلامية، واليهودية، المسيحية) مهدت الطريق لانتقال الفكر الاوربي في اوربا المسيحية،من خلال ترجمة الكتب العربية الى اللاتينية

– دخول فلسفة ابن رشد وانتشارها في اوربا المسيحية اوجد لها مؤيدين، شكلوا من بدورهم مذهبا فلسفيا سمي بالرشدية اللاتنية

– معارضة الكنيسة وفلاسفة اللاهوت للرشدية لم يحد من انتشار افكارها بين أساتذة جامعتي باريس وبادوفا الايطالية

– تمسك اولئك الاساتذة وعلى رأسهم " سيجر البرابنتي "، بالفكر الرشدي، جعل اهم الجامعات الاوربية ،انا ذاك تعتمد عليه كمرجعية لها في كثير من المسائل

– كما يقر جورج الطرابيشي ان المدرسين الرشدية والسينوية تمثلان مظهرين اساسين متمايزين، وليس متناقضي الاتجاه كما يرى الجابري الواصم الرشدية بالعقلانية الواقعية، السينوية بالباطنية اللاعقلانية ، فالعقلانية الرشدية عقلانية مستقلة والعقلانية السينوية عقلانية صوفية

قائمة مصادر والمراجع

أ/ المصادر:

القرآن الكـريم (رواية ورش)

1.ابن الوليد محمد بن احمد، فصل المقال، ط1، دار المشرق، بيروت، لبنان،1986

2.ابي الوليد محمد بن احمد بن محمد ابن رشد القرطبي، تهافت التهافت، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان2003

3.القاضي ابي الوليد محمد بن احمد ابي رشد القرطبي، تهافت التهافت، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنلن.2003

4.جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، وحدة العقل العربيالاسلامي،ط1، دار الساقي بيروت لبنان،2002

5. جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي (نظرية العقل)، ط-1، دار الساقي، بيروت لبنان، 1996

6.جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي، بيروت،2012

7. محمد بن احمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط1، مكتبة العلم، القاهرة، 1415هـ

8.محمد عابد الجابري،نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 6، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

9.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009

ب/ المراجع:

10.ارنست ربنان، ترجمة عادل عنبر، ابن رشد والرشدية، دط، احياء الكتب العربية، القاهرة،1957

11.ابويعرب المرزوق، مصادر الفلسفة العربية،ط1، دار الفكر دمشق،2005

12.ابراهيم تركي، ازمة الرشدية العربية، ط 1، دار الوفاء،الاسكندرية،2004

13.الربيعي بن سلامة، الحضارة العربية بين التأثير والتأثر، د.ط، دار المطبوعات الجامعية، د.س

14 .المختار بن الطاه التليلي، فتاوي ابن رشد، ط1،دارالمغرب الاسلامي بيروت لبنان 1987

15.الشيخ شبر الفقيه، ابن رشد بين حقيقتين الدين والفلسفة، ط1، دار الهادي بيروت لبنان، 2006

16.جورج شحاتة قنواتي، مؤلفات ابن رشد، د.ط، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة،2017

17.جيزارجهامي، ابن رشد تلخيص منطق ارسطو،ط1 دار الفكر البنافي، بيروت لبنان،1492

18.جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية،ط1،دار المنتخب العربي، بيروت 1993

19.زينب محمود الحضيري، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، د.ط، دار التنوير، بيروت،2007

20.طه عبد الرحمان، حورات من اجل المستقبل،ط1، الشبكة العربية للابحاث،بيروت2011

21.طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية،ط1، الدار البيضاء، بيروت،2006

22.عباس محمود العقاد، ابن رشد ط-6، دار المعارف القاهرة، د س

23.عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، ط1، دار الرشاد، السودان،2000

24.عاطف العراقي، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية، دط، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2004

25.عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ط4، دار المعارف، القاهرة، مصر 1984

26.عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة، دط، مؤسسة هنداوي المملكة المتحدة

27.عمر فروخ، اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوربية، ط2، مكتبة منيمنة، بيروت، 1952

28. فرح انطون، ابن رشد وفلسفة، ط1، دار الفاربي، بيروت، لبنان 1998

29.محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر،ط1،مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان 1998.

30.محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الاسلامية لين الاصالة والتقبيد،ط1،عالم الكتب الحديث، الاردن،2013

31.محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، دط، مؤسسة هنداوي القاهرة، مصر2012

32.محمد الحبيب التجاني، مسائل ابي الوليد ابن رشد،ط2، دار الاوراق الجديدة المغرب،1993

33.محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، د.ط، مكتبة النجلو المصرية، القاهرة مصر، د.س.

34.محمود علي ابوزيان، تاريخ الفكر الفلسفي، د.ط، دار النهضة العربية بيروت،1976

33مجيد العبيدي، فلسفة المادة والصورة عند لبن رشد، ط1، دار نينوى، دمشق سوريا 2009

34.مراد وهبة، حوار حول ابن رشد، ط1، المجلس الاعلى الثقافة،1995

35.نصير مروة، تاريخ الفلسفةالاسلامية، دط، دار عويدات بيروت، لبنان،2004

36.يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، د ط، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،2012

ج- المذكرات

37.آمنة عطوط، آليات التفكير النقدي عند جورج طرابيشي اطروحة لنيل العلوم جامعة لمين، سطيف،2017/2016

38.براق نسيمة، الجابري بين ناقديه مقاربة استمولوجية في نقد جورج طرابيشي / مذكرة لنيل شهادة الماجستير، خير الدين دقيني، قسم اللغة والادب العربي، كلية الاداب واللغات، جامعة سطيف،2014،2013

39.رومان سعيدة، الفكر الرشدي في اوربا المسيحية ما بين القرنين، 13-15م، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة زيغمي احمد، قسم العلوم الاجتماعية كلية العلوم الاجتماعية والانسانية جامعة قاصدي مرباح، ورقلة،2016/2015

40.عليوى محمد الفلسفة الاسلامية من المنظور الاشتراكي ارنست رنيان، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة، كفيف فاطمة الزهراء، قسم العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة مولاي الطاهر سعيدة،2017/2016

41. فاطمة زهرة بياض، القيمة العلمية لفكر ابن رشد وتأثيراته، مذكرة لنيل شهادة الماستر في التاريخ وحضارة المغرب الاسلامي، نادية قراوي قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة مولاي سعيدة،2015/2014

42.منيرة بوضياف، نقد نقد العقل العربي عند جورج طرابيشي مذكرة لنيل شهادة شهادة الماستر في الفلسفة، جلول مقورة، قسم الفلسفة كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف،مسيلة،2017/2016

43.مصطفى كيجل، الالسنة والتأويل في فكر محمد اركون، اطروحة مقدمة لنيل درجة دكتورة العلوم الفلسفة، اسماعيل زروفي، قسم الفلسفة كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية جامعة منتوري قسنطينة،2008/2007

المعاجم والموسوعات:

44.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دط،1982

45.جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3 ، دار الطليعة، بيروت، 2006.

46.بدوي عبد الرحمن، موسوعة المعرفة، ج2، ط1، بيروت، 1984

الموقع الالكتروني: wwwencyclopedia com//:Nttp

المجلات

47.حسن سلمان، جورج طرابيشي، لا اعتبر نفسي فيلسوفا وليس هناك فلاسفة عرب، جريدة الشرق الاوسط،ع10648،2008

48.نصر الدين البحرة، التراث العربي، مجلة فضيلة،ع84،عن اتحاد الكتاب العربي مركز تحقيق علوم اسلامي، سوريا، 1999